PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/theologische-rundschau-nf_1955_23

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

NEUE FOLGE

Unter Mitwirkung von

WALTER BAUMGARTNER

herausgegeben von

RUDOLF BULTMANN · ERICH DINKLER

23. Jahrgang 1955

GOLDBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN
1956

57460

V, 23
1955

©

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN 1955
Alle Rechte vorbehalten
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Heft, einzelne B
träge oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältig

Printed in Germany
Satz und Druck H. Laupp jr Tübingen

INHALT

Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung
Von Professor Dr. theol. *Johann Jakob Stamm* in Bern 1

Gottesdienst und Geschichte (Fortsetzung)
Von Dozent *Götz Harbsmeier* in Lüneburg 68

Missionswissenschaft der letzten Jahre
Von Professor D. *Walter Holsten* in Mainz 93

Zum Thema: Christentum und Antike
Von Professor D. *Rudolf Bultmann* in Marburg/L. 207

Die Probleme der neueren Philo-Forschung
Von Pastor Dr. *H. Thyen* in Brake/Unterweser 230

Neue Konstantin-Darstellungen
Von Lic. Dr. *Heinrich Karpp* in Bad Godesberg 247

Systematische Theologie I
Von Professor Dr. *Knud Eiler Løgstrup* in Skødstrup 259

Aus der Literatur zum Johannes-Evangelium 1929–1956
Von Professor D. *Ernst Haenchen* in Münster/Westfalen 295

Christliche Erziehung?
Von Dr. *Hannelis Schulte* in Ziegelhausen bei Heidelberg 336

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

Bultmann, Professor D. *Rudolf,* Marburg/Lahn 207

Haenchen, Professor D. *Ernst,* Münster/Westfalen 295

Harbsmeier, Dozent *Götz,* Lüneburg 68

Holsten, Professor D. *Walter,* Mainz 93

Karpp, Lic. Dr. *Heinrich,* Bad Godesberg 247

Løgstrup, Professor Dr. *Knud Eiler,* Skøstrup 259

Schulte, Dr. *Hannelis,* Ziegelhausen bei Heidelberg 336

Stamm, Professor Dr. theol. *Johann Jakob,* Bern 1

Thyen, Pastor Dr. *H.,* Brake/Unterweser 230

Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung

Von Johann Jakob Stamm

*Sverre Aalen: Die Begriffe „Licht" und „Finsternis" im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus (SNVAO II Hist.-Filos. Kl., 1951, No. 1, 351 S.). – Andreas Ab Alpe: Regnum Messiae in Ps 71 (VD 13, 1933, S. 271–276. 302–310). – Ders.: „Irascimini et nolite peccare" Ps 4, 5 (VD 22, 1942, S. 273 bis 276). – Ders.: „Inimici defecerunt frameae in finem" Ps 9, 7 (VD 23, 1943, S. 19–21). – Ders.: „Sicut cera quae fluit auferentur" Ps 57/58, 9 (VD 23, 1943, S. 42–44). – Rudolf Abramowski: Das Buch des betenden Volkes. Der Psalmen erster Teil. Das Buch des betenden Gottesknechts. Der Psalmen zweiter Teil. Stuttgart 1938 und 1939. Calwer Vereinsbuchhandlung. 243 und 263 S. – Peter R. Ackroyd: Criteria for the Maccabean Dating of Old Testament Literature (VT 3, 1953, S. 113–132). – Joseph Aistleitner: Zu Ps 68 (BZ 19, 1931, S. 29 bis 41). – William Foxwell Albright: A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems, Psalm LXVIII (HUCA 23/1, 1950–51, S. 1–39). – Arthur Allgeier: Der Brief an Sumnia und Fretela und seine Bedeutung für die Textherstellung der Vulgata (Biblica 11, 1930, S. 86–107). – Ders.: Die erste Psalmenübersetzung des Heiligen Hieronymus und das Psalterium Romanum (Biblica 12, 1931, S. 447 bis 482). – Ders.: Die Überlieferung der alten lateinischen Psalmenübersetzungen und ihre kulturgeschichtliche Bedeutung (Freiburger Wissenschaftliche Gesellschaft Heft 20). Freiburg i. Br. 1931. Speyer und Kaerner. 27 S. – Ders.: „In superbia et in abusione" Ps 30, 19. Ein Beitrag zur historischen Erklärung der Vulgata (Biblica 15, 1934, S. 185–212). – Ders.: Grundsätzliches zu einer Psalmenerklärung für das Leben (Theologische Revue 35, 1936, S. 1–7). Ders.: Der Einfluß Spaniens in der Textgeschichte der Psalmen. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgesch. Spaniens 6, 1937, S. 60 ff. – Ders.: Die Psalmen der Vulgata. Ihre Eigenart, sprachliche Grundlage und geschichtliche Stellung (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XXII, 3). Paderborn 1940. Schöningh. 314 S. – Ders.: Methodische Folgerungen aus der neuen römischen Psalmenübersetzung (TLZ 73, 1948, Sp. 203–208). – Ders.: Psalm 93/94, 20. Ein auslegungs- und bedeutungsgeschichtlicher Beitrag (BF S. 15–28). – Albrecht Alt: Hic murus aheneus esto (ZDMG NF 11, 1933, S. 33–48). – Richardus Arconada: Psalmus 37/38 retentus, emendatus, glossatus (VD 10, 1930, S. 48–56. 107–116). – Ders.: Psalmus 50/51 (Miserere) retentus, emendatus, glossatus (VD 11, 1931,

*) Abkürzungen siehe S. 67.

S. 197–206). – Ders.: Psalmus 129/130 (De Profundis) retentus, emendatus, glossatus (VD 12, 1932, S. 213–219). – Ders.: Psalmus 142/143 retentus, emendatus, glossatus (VD 13, 1933, S. 240–246). – Ders.: Moab olla (Ps 59, 10) vel lebes (Ps 107, 10) spei meae (VD 16, 1936, S. 120–122). – Paul Auvray: Le Psaume I. Notes de grammaire et d'exégèse (RB 53, 1946, S. 365–371). – W. Emery Barnes: The Psalms. With Introduction and Notes, 2 Bde. London 1931. Methuen. LXXXII, 210 und VIII, 211–698 S. – Ders.: Hebrew Metre and the Text of the Psalms (JTS 33, 1932, S. 374–382). – Ders.: Two Psalm Notes, Ps 22, 17. 95,6 (JTS 37, 1936, S. 385–387). – Christoph Barth: Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments (Diss. theol. Basel). Zollikon b. Zürich 1947. Evangelischer Verlag AG. 168 S. – Johannes Baptist Bauer: Incedam in via immaculata, quando venies ad me? Ps 100/101, 2 (VD 30, 1952, S. 219–226). – Eberhard Baumann: Struktur-Untersuchungen im Psalter I und II (ZAW NF 20, 1945–48, S. 114–176 und ebenda NF 21, 1950, S. 115–152). – Walter Baumgartner: Ras Schamra und das Alte Testament (ThR NF 12, 1940, S. 163–188, NF 13, 1941, S. 1–20. 85–102. 157–183, besonders NF 13 S. 7 ff.). – Augustin Bea: La nuova traduzione latina del salterio (Biblica 26, 1945, S. 203–237). – Ders.: Die neue lateinische Psalmenübersetzung. Freiburg i. Br. 1949. Herder-Druckerei. VIII 171 S. – Joachim Begrich: Das priesterliche Heilsorakel (ZAW NF 11, 1934, S. 81–92). – Aage Bentzen: Forelaesninger over Indeledning til de gammeltestamentlige Salmer. Kopenhagen 1932. Gad. 183 S. – Ders.: Die Schwindsucht in Ps 106, 15b (ZAW NF 16, 1939, S. 152). – Ders.: Fortolkning til de gammeltestamentlige salmer. Kopenhagen 1940. Gad. XI 690 S. – Ders.: Det sakrale Kongedømme. Bemaerkninger en løbende diskussion om de gammeltestamentlige salmer. Kopenhagen 1945. Gad. 127 S. – Ders.: Der Tod des Beters in den Psalmen (Festschrift Otto Eissfeldt, 1947, S. 57–60). – Ders.: Messias, Moses redivivus, Menschensohn (Abhandlungen zur Theologie des Alten und des Neuen Testaments, hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann Nr. 17). Zürich 1948. Zwingli-Verlag. 80 S. – Ders.: Introduction to the Old Testament, 1948, Vol. I S. 146–167, Vol. II S. 163 bis 170. – George Ricker Berry: The Book of Psalms. Philadelphia 1934. American Baptist Publication Society. – Julius A. Bewer: Note on Psalm 48, 8 (JBL 61, 1942, S. 48 f.). – Rudolph P. Bierberg: Conserva me Domine. Psalm 16/15. Washington 1945. The Catholic University of America Press. 141 S. – Harris Birkeland: ʿānî und ʿānāw in den Psalmen (SNVAO II Hist.-Filos. Kl., 1932, No. 4, Oslo 1933, 118 S.). – Ders.: Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur. Oslo 1933. Gröndahl & Sons. VII 388 S. – Ders.: Die Einheitlichkeit von Ps 27 (ZAW NF 10, 1933, S. 216–221). – Joshua Bloch: The New Latin Version of the Psalter (JQR 38, 1947–48, S. 267–288). – Franz Marius Theodor Böhl: De Psalmen I und II, III von Berend Gemser (Tekst en Uitleg, praktische bijbelverklaring door Prof. Dr. F. M. Th. Böhl en Prof. Dr. A. van Veldhuizen). Groningen-Batavia 1946, 1947, 1949. J. B. Wolters. 183, 178, 256 S. – F. M. Th. de Liagre Böhl: De Psalmen (Commentar op de Heilige Schrift, hrsg. von J. A. vor der Hake, 1952, S. 397–466). – Ders.: Hymnisches und Rhythmisches in den Amarnabriefen aus Kanaan (Opera Minora,

1953, S. 375–379). – Julius Boehmer: Der Reichtum von Psalm 23 (Vulg. 22) (BZ 23, 1935/36, S. 166–170). – Peet A. H. de Boer: Jahu's Ordination of Heaven and Earth. An Essay on Psalm VIII (OTS II, 1943, S. 171–193). – Bernhard Bomberg: Die Vergeltungslehre in den Psalmen (NKZ 41, 1930, S. 539–566). – Dietrich Bonhoeffer: Das Gebetbuch der Bibel. Bad Salzuflen 1953. Verlag für Missions- und Bibelkunde. 24 S. – Bernhard Bonkamp: Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext (mit einem Vorwort von A. Allgeier). Freiburg i. Br. o. J. Wilhelm Visarius. 634 S. – Giustino Boson: Una divisione logica del Salterio (MBO S. 195–207). – Johannes Brinktrine: Zur Übersetzung von Ps 105/104, 18 *„barzäl bā'ā napšō"* (ZAW NF 23, 1953, S. 251–258). – Hendrik Antonie Brongers: Kantteekeningen bij de nieuwe vertaling der Psalmen op last van het Nederlandsch Bijebelgenootschap door de daartoe benoemde Commissie bewerkt (Bibliotheca Orientalis 2, 1945, S. 45–51). – Ders.: De chasidim in het boek der psalmen (Nederlands Theologisch Tijdschrift 8, 1954, S. 279 bis 297). – Arvid Bruno: Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung. Eine Untersuchung über die Psalmen I–LXXII. Leipzig 1930. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl. IV 349 S. – Ders.: Die Psalmen. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. Stockholm 1954. Almqvist & Wiksell. 282 S. – Donatien de Bruyne: Le problème du Psautier Romain (Revue Bénédictine 42, 1930, S. 101–126). – Martin Buber: Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen (Sammlung Klosterberg, Europäische Reihe). Basel 1952. Benno Schwabe. 75 S. – Francis William Buckler: Eli, eli, lama sabachthani (AJSL 55, 1938, S. 378–391). – Hermann Bückers: Zur Verwertung der Sinaitraditionen in den Psalmen (Biblica 32, 1951, S. 401–422). – Frederick Bussby: A Note on *šēnā'* in Ps CXXVII, 2 (JTS 35, 1934, S. 306 f.). – Moses Buttenwieser: The Psalms, Chronologically treated with a new translation. Chicago 1938. The University of Chicago Press. XVIII 911 S. – Jean Calès: La doctrine des Psaumes (Nouvelle Revue théologique 67, 1935, S. 561–590). – Ders.: Le livre des Psaumes, 2 Bde. Paris 1936. Beauchesne. VIII, 699 und 687 S. – Charles Jerome Callan: The Psalms, translated from the Latin Psalter in the light of the Hebrew, of the Septuagint and Peshitta versions, and of the Psalterium iuxta Hebraeos of St. Jerome with introductions, critical notes and spiritual reflections. New York 1944. Wagner. VII, 695 S. – Antonio Casamassa: Appunti per lo studio dei „Tractatus super Psalmos" di S. Ilario (MBO S. 231–238). – Raffaele Giorgio Castellino: Psalmus 87/86 (VD 12, 1932, S. 232–236). – Ders.: Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele. Torino 1939. Società Editrice Internazionale. XXVIII, 283 S. – Ders.: Psalm XXXII, 9 (VT 2, 1952, S. 37 bis 42). – Antonin Causse: Du groupe ethnique à la communauté religieuse, 1937, S. 243–258. – Albert Clamer (ed.): La Sainte Bible, texte latin et traduction française d'après les textes orignaux avec un commentaire exégétique et théologique. Tome V. Les Psaumes. Paris 1950. Letouzey et Ané. 776 S. – Gustav Engelbert Closen: Prophetia quaedam de Regno Dei Ps 87/86 (VD 14, 1934, S. 231–240). – Ders.: Gedanken zur Textkritik von Ps 2, 11b–12a (Biblica 21, 1940, S. 288–309). – A. Cohen: The Psalms. Hebrew Text. English Translation and Commentary. Hindhead, Surrey 1945. Soncino Pr. XIV, 488 S. –

Alberto Colunga: El mesianismo en los salmos regios (MBO S. 208–230). – Albert Condamin: Poèmes de la Bible. Avec une introduction sur la strophique hébraique. Paris 1933. Beauchesne. VII, 285 S. – Charles M. Cooper: Jerome's „Hebrew Psalter" and the New Latin Version (JBL 69, 1950, S. 233–244). – Joseph Coppens: Notes d'exégèse. Le Psaume CIX/CX (ETL 7, 1930, S. 292 f.). – Ders.: Notes philologiques sur le texte hébreux de l'Ancien Testament. I Le livre de Jérémie. II Le psaume CIX/CX (Le Muséon 44, 1931, S. 177–198). – Ders.: Une mention du „Messie" retrouvée dans le psautier. Le psaume II, 11-12 (ETL 12, 1935, S. 324 f.). – Ders.: Pour une nouvelle version latine du psautier (1. Aufl. 1938 in ETL 15 S. 5–33. 2. Aufl. 1938 als Fasc. 5 des „Bulletin d'histoire et d'exégèse de l'Ancien Testament"). – Ders.: Les Parallèles du Psautier avec les Textes de Ras-Shamra-Ougarit (Bulletin d'hist. et d'exég. de l'AT, Fasc. 18 = Extrait des Mélanges Lefort, Muséon, 1946, 59, 1–4, S. 113-142). – Bertrand Couroyer: Idéal sapientiel en Egypte et en Israel. A propos du psaume XXXIV, 13 (RB 57, 1950, S. 174–179). – Harald L. Creager: Note on Psalm 109 (JNES 6, 1947, S. 121–123). – Frank M. Cross: Notes on a canaanite psalm in the Old Testament (BASOR, 117, 1950, S. 19–21). – Ders. und David N. Freedman: Early Hebrew Orthography. A Study of the Epigraphic Evidence. New Haven 1952. American Oriental Society. VII, 77 S. – Dies.: A Royal Song of Thanksgiving II Samuel 22 = Psalm 18 (JBL 72, 1953, S. 15–34). – Charles Gordon Cumming: The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise. New York 1934. Columbia University Press. 176 S. – George Dahl: The Messianic Expectation in the Psalter (JBL 57, 1938, S. 1–12). – Gustaf Adolf Danell: Studies in the Name Israel in the Old Testament, 1946, S. 102–109. – Ders.: Psalm 139 (UUA, 1951, 1, 38 S.). – Louis Desnoyers: Les Psaumes. Traduction rythmée d'après l'hébreu. Paris 1935. Desclée de Brouwer. 469 S. – Arie van Deursen: De achtergrond der psalmen. Baarn o. J. Bosch & Kreuning. 260 S. – Robert Devresse: Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes (I–LXXX) Città del Vaticano 1939. Bibliothèque Apostolique. XXXII, 572 S. – Fokke Dijkema: Psalmenvertaling (Nieuw Theologisch Tijdschrift 28, 1939, S. 137–142). – Alban Dold und Arthur Allgeier: Der Palimpsestpsalter im Codex Sangallensis 912. Eine altlateinische Übersetzung des frühen 6. Jahrh. aus der einstigen Kloster-Bibliothek von Bobbio (Texte und Arbeiten hrsg. durch die Erzabtei Beuron). Beuron 1933. Kunstschule der Erzabtei. 208 S. und 39 S. Texte und Indices. – Godfrey Rolles Driver: Textual and Linguistic Problems of the Book of Psalms (The Harvard Theological Review 29, 1936, S. 171–195). – Ders.: Problems in Job and Psalms Reconsidered (JTS 40, 1939, S. 391-394). – Ders.: Notes on the Psalms (JTS 36, 1935, S. 147-156. 43, 1942, S. 149–160. 44, 1943, S. 12–23). – Ders.: Dr. Guillaume's Comments (JTS 47, 1946, S. 164–166). – Ders.: Hebrew Notes (VT 1, 1951, S. 241–250). – Lorenz Dürr: Psalm 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung. Münster 1929. Aschendorff. 26 S. – Ders.: Zur Datierung von Ps 4 (Biblica 16, 1935, S. 330-338). – Albertus Hendrik Edelkoort: Stil tot God (De psalmen voor heden). Amsterdam 1941. H. J. Spruyt. – Bernardus Dirks Eerdmans: Sojourn in the Tent of Jahu (OTS I, 1, 1942, S. 1–16). – Ders.: Essays on Masoretic Psalms (OTS 1, 2

und 3, 1942, S. 105–300). – Ders.: The Hebrew Book of Psalms (OTS IV, 1947, VIII 614 S.). – Otto Eissfeldt: Einleitung in das Alte Testament, 1934, S. 114 bis 137 und 497–505. – Ders.: Psalm 80 (Geschichte und Altes Testament = Alt-Festschrift, 1953, S. 65–78). – Willibald Engelkemper: Clavis Psalterii. Eine Handreichung für das textliche Verständnis der Psalmen und Cantica des Breviers. Vechta 1936. Albertus-Magnus-Verlag. IV, 98 S. 2. Aufl. 1938. IV, 100 S. – Ivan Engnell: Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, 1943, S. 71–96 und 174–177. – Ders.: The Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in „Deutero-Isaiah" (Bulletin of the John Rylands Library, Manchester, Vol. 31, No. 1, 1948, S. 54–93, bes. S. 56 f.). – Ders.: Artikel „Psaltaren" in Engnell-Fridrichsen, Svenskt Bibliskt Uppslagsverk Sp. 787–832, Uppsala, 1952. – Ders.: „Planted by the Streams of Water". Some remarks on the problem of the interpretation of the Psalms as illustrated by a detail in Ps 1 (Studia Orientalia Joanni Pedersen . . . dicata, 1953, S. 85–96). – Sidney J. Esterson: The Commentary of Rabbi David Kimhi on Psalms 42–72 (HUCA 10, 1935, S. 309–443). – Charles Lee Feinberg: The Date of the Psalms (Bibliotheca Sacra 104, 1947, S. 426–440). – Ders.: Parallels to the Psalms in Near Eastern Literature (ebenda S. 290–297). – Joshua Finkel: Some Problems Relating to Ps 95 (AJSL 50, 1933/34, S. 32–40). – Salomon B. Freehof: The Book of Psalms. A Commentary. Cincinnati 1938. Union of American Hebrew Congregations. 414 S. – Kemper Fullerton: The Strophe in Hebrew Poetry and Psalm 29 (JBL 48, 1929, S. 274–290). – Romualdus Galdos: Psalmi 50 „Miserere mei, Deus" exegetica explicatio (VD 10, 1930, S. 67–79). – Ders.: Psallite sapienter, Ps 46, 8 (VD 10, 1930, S. 269–273). – Ders.: De momento ascetico Psalmorum (VD 14, 1934, S. 71–80). – Ders.: De Psalmis paenitentialibus (VD 16, 1936, S. 113–118). – De Psalmis sacerdotalibus (VD 16, 1936, S. 233–241). – Kurt Galling: Der Beichtspiegel. Eine gattungsgeschichtliche Studie (ZAW NF 6, 1929, S. 125–130). – Theodor H. Gaster: Psalm 29 (JQR 37, 1946/47, S. 55 bis 65). – Ders.: Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East, 1950, S. 73–97 und 414–427. – Ders.: Old Testament Notes (VT 4, 1954, S. 73 bis 79). – Albert Gelin: Les pauvres de Yahwé. Paris 1953. Les éditions du cerf. 182 S. – Berend Gemser: De Psalmen III, s. bei Böhl. – Augustinus M. Gierlich: Der Lichtgedanke in den Psalmen. Eine terminologisch-exegetische Studie (Freiburger Theologische Studien, Heft 56). Freiburg i. Br. 1940. Herder. VIII, 206 S. – H. Louis Ginsberg: Some Emendations in Psalms (HUCA 23/1, 1950–51, S. 97–104). – Robert Gordis: Note on Psalm 91, 6 (JTS 41, 1940, S. 39 f.). – William A. Goy: Quatre ouvrages catholiques français sur les psaumes (Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1952, S. 39–45). – Karl Grzegorzewski: Elemente vorderorientalischen Hofstils auf kanaanäischem Boden (Diss. theol. Königsberg). Borna-Leipzig 1937. Robert Noske. 47 S. – Hubert Grimme: Der Begriff von hebräischem hoda und toda (ZAW NF 17, 1940/41, S. 234–240). – Johannes de Groot: In de Binnenkamer van het Oude Testament, uitleg van tien Psalmen. Nijkerk 1939. G. F. Callenbach. 149 S. – Ders.: De Psalmen. Baarn 1942. Bosch & Kreuning. 238 S. – Aileen Guilding: Some Obscured Rubrics and Lectionary Allusions in the Psalter (JTS NS 3,

1952, S. 41–55). – Alfred Guillaume: Notes on the Psalms II (Ps 73–150), zu Driver's Aufsatz in JTS 44 S. 12 ff. (JTS 45, 1944, S. 14 f.). – Ders.: A Reply to Professor Driver (JTS 49, 1948, S. 55 f.). – Lazar Gulkowitsch: Die Entwicklung des Begriffes Ḥāsīd im Alten Testament (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis [Dorpatensis], B Humaniora XXXII). Tartu 1934. Mattiesen. 38 S. – Hermann Gunkel: Psalmen und Psalmenbuch (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., IV, 1930, Sp. 1609–1630). – Ders. und J. Begrich: Einleitung in die Psalmen. Göttingen 1933. Vandenhoeck und Ruprecht. 8* 464 S. – Rafael Gyllenberg: Die Bedeutung des Wortes Sela (ZAW NF 17, 1940/41, S. 153–156). – Edward Rochie Hardy: The Date of Psalm 110 (JBL 64, 1945, S. 385–393). – Hans Joseph Heinemann: The Date of Psalm 80 (JQR 40, 1949/50, S. 297–302). – Johannes Hempel: Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben, 1930–34, S. 30–44. – Ders.: Neue Literatur zum Studium des Psalters (ZAW NF 15, 1938, S. 171–174). – Eugen Henne: Das AT aus dem Grundtext übersetzt und erläutert, 2.Teil: Die Lehrbücher und die prophetischen Bücher (Titel des Gesamtwerkes: Henne-Rösch, Die Hl. Schrift des AT und NT). Paderborn 1936. Schöningh. 1192 S. (Psalmen S. 92–299). – Heinrich Herkenne: Ps 110/109 „Dixit dominus domino meo" in neuer textkritischer Beleuchtung (Biblica 11, 1930, S. 450–457). – Ders.: Das Buch der Psalmen (Die Hl. Schrift des AT's ... hrsg. von Dr. Franz Feldmann und Dr. Heinr. Herkenne). Bonn 1936. Peter Hanstein. XIV 466 S. – B. Heyne: Zu Ps 119, 75 und 67 (ZAW NF 10, 1933 S. 312). – Urbanus Holzmeister: „Confundantur inimici mei", Ps 69/70, 3 (VD 21, 1941, S. 338–344). – Ders.: „Clamaverunt ad Dominum cum tribularentur et de necessitatibus eorum liberavit eos, Ps 106/107, 6. 13. 19. 28 (VD 24, 1944, S. 3–6). – Paul Humbert: La relation de Genèse 1 et du Psaume 104 avec la liturgie du nouvel-an Israélite (Extrait de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses). Strasbourg 1935. 27 S. – Ders.: Le mot biblique «èbyōn» (Rev. d'Hist. et de Phil. Rel., 1952, S. 1–6). – J. Philip Hyatt: A Note on YIWWĀDA' in Ps 74, 5 (AJSL 58, 1941, S. 99 f.). – Ivar Hylander: Gamla testamentets psalmbok. Uppsala 1937. Sveriges kristliga studentrörelses bokförlag. 108 S. – William Andrew Irwin: Critical Notes on Five Psalms (AJSL 49, 1932/33, S. 9–20). – Samuel Iwry: Notes on Psalm 68 (JBL 71, 1952, S. 161–165). – Fleming James: Thirty Psalmists. A study in personalities of the Psalter as seen against the background of Gunkel's type-study of the Psalms. New York 1938. Putnam. XV, 261 S. – H. Ludin Jansen: Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr „Sitz im Leben" (SNVAO II Hist.-Filos. Kl., 1937, No. 3, 147 S.). – Helen Genevieve Jefferson: Psalm 93 (JBL 71, 1952, S. 155–160). – Arthur Jeffery: The Ethiopic Text of Psalm 63, 1 (JBL 60, 1941, S. 315). – Sidney Jellicoe: A Note on *'al mūt* Psalm XLVIII, 15 (JTS 49, 1948, S. 52 f.). – Anton Jirku: Zu den kanaanäischen Psalmenfragmenten in den Briefen von El-Amarna (Forschungen und Fortschritte 7, 1931, S. 456 f.). – Ders.: Kanaanäische Psalmenfragmente in der Vorisraelitischen Zeit Palästinas und Syriens (JBL 52, 1933 S. 108–120). – Ders.: *'Ajjelet haš-Šachar*, Ps 22, 1 (ZAW NF 24, 1953, S. 85 f.). – Aubrey R. Johnson: The Rôle of the King in the Jerusalem Cultus (The Labyr

rinth, ed. S. H. Hooke, 1935, S. 71–111). – Ders.: The Psalms (The Old Testament and Modern Study ... ed. by H. H. Rowley, 1951, S. 162–209). – Paul Joüon: Notes philologiques sur le texte hébreu de psaume 2, 12. 5, 4. 44, 26. 104, 20. 120, 7. 123, 4. 127, 2b, 5b. 132, 15. 144, 2 (Biblica 11, 1930, S. 81–85). – Hubert Junker: Einige Rätsel im Urtext der Psalmen (Biblica 30, 1949, S. 197 bis 212). – Ders.: Unité, composition et genre littéraire des psaumes IX et X (RB 60, 1953, S. 161–169). – Ders.: Die Entstehungszeit des Ps 78 und das Deuteronomium (Biblica 34, 1953, S. 487–500). – Edmund Kalt: Die Psalmen übersetzt und erklärt (Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Bd. VI). Freiburg i. Br. 1935, 2. Aufl. 1937. XVI, 524 S. – Arvid S. Kapelrud: Jahves tronstigningfest og funnene i Ras Sjamra (NTT 41, 1940, S. 38 bis 58). – Ders.: Liv og dod i Det Gamle Testamentes klage-og takkesalmer (SEA 13, 1948, S. 55–61). – George Dunbar Kilpatrick: A Fragment of Ps XLIII (LXXX), 20–23 (JTS 50, 1949, S. 176 f.). – Edward J. Kissane: The Book of Psalms, 2 Bde. Dublin 1953/54. Browne and Nolan. XLV 319 S., VI 336 S. – Arduin Kleinhans: Heinrich von Cossy O. F. M., ein Psalmen-Erklärer des 14. Jahrhunderts (MBO S. 239–253). – Josephus Knabenhauer: Commentarius in Psalmos (Editio secunda). Paris 1930. Lethielleux. 492 S. – Raimund Köbert: Zur ursprünglichen Textform von Ps 2, 11.12a (Biblica 21, 1940, S. 426–428). – Ders.: Philologische Bemerkungen zu Ps 43/42, 4 und 51/50, 20 (Biblica 28, 1947, S. 287–289). – Ludwig Koehler: Psalm 8, 5 (Theologische Zeitschrift, Basel, 1, 1945, S. 77 f.). – Ders.: Jahwäh mālāk (VT 3, 1953, S. 188 f.). – Jochem Jan Koopmans: Psalm 8 (Nederl. Theol. Tijdschr. 3, 1948, S. 1–10). – Charles Franklin Kraft: The Strophic of Hebrew Poetry as illustrated in the First Book of the Psalter (Diss. phil. Chicago). Chicago 1938. The University of Chicago Libraries. 117 S. – Hans-Joachim Kraus: Freude an Gottes Gesetz. Ein Beitrag zur Auslegung der Psalmen 1. 19B und 119 (Evangelische Theologie, 1950/51, S. 337–351). – Ders.: Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament (Beiträge zur histor. Theol., hrsg. von Gerh. Ebeling 13). Tübingen 1951. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) XII, 155 S. – Ders.: Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes. München 1954. Chr. Kaiser. 132 S. – Jacobus Kroon: „Non est respectus morti eorum", Ps 72, 4 (VD 10, 1930, S. 47). – Ders.: „Inclinavit ex hoc in hoc", Ps 74, 9 (VD 10, S. 56). – Ders.: „Posuerunt signa sua signa", Ps 73, 4 (VD 10, S. 86 f.). – Ders.: „Notos meos a miseria", Ps 87, 19 (VD 10, S. 200). – Ders.: „Inter mortuos liber", Ps 87, 6 (VD 10, S. 224). – Ders.: „Constituite diem solemnem in condensis" Ps 117, 27 (VD 10, S. 239). – Ders.: „Sicut torrens in austro", Ps 125, 4 (VD 10, S. 337). – Ders.: „Surgite postquam sederitis", Ps 126, 2 (VD 11, 1931, S. 38). – Ders.: „Ita filii excussorum", Ps 126, 4 (VD 11, S. 42). – Ders.: „Dies formabuntur et nemo in eis", Ps 138, 16" (VD 11, S. 243). – Ders.: „Accipient in vanitate civitates suas", Ps 138, 20 (VD 11, S. 264). – Ders.: „Mihi nimis honorificati sunt amici tui", Ps 138, 17 (VD 11, S. 277). – Heinz Kruse: „Fluminis impetus laetificat Civitatem Dei", Ps 45/46, 5 (VD 27, 1949, S. 23–27). – Curt Kuhl: Die Entstehung des Alten Testaments, 1953, S. 246 bis 258. – Gottfried Kuhn: Bemerkungen zu Psalm 73 (ZAW NF 14, 1937,

S. 307 f.). – Arnulf Kuschke: Arm und reich im AT mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit (ZAW NF 16, 1939, S. 31–57). – Marie-Joseph Lagrange: De quelques opinions sur l'ancien psautier latin (RB 41, 1932, S. 161–186). – Simon Landersdorfer: Das daemonium meridianum in Psalm 91 (BZ 18, 1929, S. 294–301). – Arthur M. Landgraf: Die Zuweisung eines Psalmenkommentars an Anselm von Laon (Biblica 23, 1942, S. 170–174). – Aarre Lauha: Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B LVI, 1, 1945, 148 S.). – Elmer Archibald Leslie: The Psalms. Translated and Interpreted in the Light of Hebrew Life and Worship. New York and Nashville 1949. Abingdon Cokesbury Press. 448 S. – Jacob Leveen: The Meaning of *'ăl hannechīlōt,* Ps V, 1 (JTS 39, 1938, S. 66 f.). – Ders.: Psalm X. A Reconstruction (JTS 45, 1944, S. 16–21). – Ders.: A Note on Psalm X, 17–18 (JBL 67, 1948, S. 249 f.). – Ders.: A displaced Verse in Psalm XLI (VT 1, 1951, S. 65 f.). – Johannes Lindblom: Bemerkungen zu den Psalmen I (ZAW NF 18, 1942/43, S. 1–13). – Ders.: Die „Eschatologie" des 49. Psalms (Horae Soederblomianae I, 1, 1944, S. 21–27). – Adolphe Lods: Histoire de la Littérature Hébraique et Juive. Des Origines à la Ruine de l'Etat Juif (135 après J.-C.), 1950, S. 718–742. – Raphael Loewe: Herbert of Bosham's Commentary on Jerome's Hebrew Psalter (Biblica 34, 1953, S. 44–77. 159–192. 275–298). – Conrad Louis: The Theology of Psalm VIII. A Study of the Traditions of the Text and the Theological Import. Washington 1946. Catholic University of America Press. IX, 201 S. – Paulus Luis Suárez: „Dilexi, quoniam exaudiet Dominus" Ps 114/116, 1 (VD 18, 1938, S. 262–267). – Nils W. Lund: The Presence of Chiasmus in the OT (AJSL 46, 1930, S. 104–126). – Ders.: Chiasmus in the Psalms (AJSL 49, 1932/33, S. 281–312). – Ders.: Psalms 42/43. A Song of Longing and Hope (Pegasus. An Annual of Verse 8, 1937, S. 18–20). – Victor Maag: Zur Übersetzung von maskil in Amos 5, 13, Ps 47, 8 und in den Überschriften einiger Psalmen (Schweiz. Theol. Umschau 13, 1943, S. 108–115). – J. Magne: Le texte du psaume XXXV et l'hypothèse de sa transcription primitive sur deux colonnes (RB 54, 1947, S. 42–53). – Friedrich Wilhelm Maifr: Ps 110/109, 1 im Zusammenhang von 1. Kor. 15, 24–26 (BZ 20, 1932, S. 139–156). – Gerhard Marschall: Die „Gottlosen" des ersten Psalmenbuches. Münster 1929. Helios-Verlag. 126 S. – Herbert Gordon May: „'AL . . ." in the Superscriptions of the Psalms (AJSL 58, 1941, S. 70–83). – Theophile James Meek: Old Testament Notes 1. The Metrical Structure of Psalm 23 (JBL 67, 1948, S. 233–235). – Athanasius Miller: Das Ideal der Gottverbundenheit nach der Lehre der Psalmen (Benediktinische Monatsschrift 19, 1937, S. 153–173). – Ders.: Fluchpsalmen und israelitisches Recht (Angelicum 20, 1943, S. 92–101. Biblica et Orientalia RP Jacobo-M. Vosté dicata ob XII lustra aetatis). – Ders.: Die Psalmen nach dem neuen im Auftrag von Papst Pius XII hergestellten lateinischen Wortlaut Lateinisch und Deutsch. Mit den Cantica des Römischen Breviers und einem Anhang (Ecclesia Orans). Freiburg i. Br. 1949 (15. Aufl.). Herder. XIV, 544 S. – Hans Möller: Strophenbau der Psalmen (ZAW NF 9, 1932, S. 240–256). – James Moffatt: The Book of Psalms. A New Translation. London 1936. Hodder and Stoughton. 192 S. – James A. Montgomery: Recent

Developments in the Study of the Psalter (Anglican Theological Review 16, 1934, S. 185–198). – Ders.: Stanza-Formation in Hebrew Poetry (JBL 64, 1945, S. 379–384). – Julian Morgenstern: Psalm 121 (JBL 58, 1939, S. 311–323). – Ders.: The Mythological Background of Psalm 82 (HUCA 14, 1939, S. 29–126). – Ders.: Psalm 48 (HUCA 16, 1941, S. 1–95). – Ders.: *naššequ bar* (JQR 32, 1941/42, S. 371–385). – Ders.: Psalm 23 (JBL 65, 1946, S. 13–24). – Ders.: Psalm 8 and 19A (HUCA 19, 1945/46, S. 491–523). – Ders.: Psalm 11 (JBL 69, 1950, S. 221–231). – Sigmund Mowinckel: Fiendene i de individuelle klagesalmer (NTT 1934, S. 1–39). – Ders.: Traditionalism and Personality in the Psalms (HUCA 23/1, 1950/51, S. 205–231). – Ders.: Offersang og sangoffer. Salmediktningen i Bibelen. Oslo 1951. Aschehoug & Co (W. Nygaard). XV, 664 S. – Ders.: Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen (ANVAO II Hist.-Filos. Kl., 1952, No. 2, 68 S.). – Ders.: Der achtundsechzigste Psalm (ebenda 1953, No. 1, 78 S.). – Ders.: Religion und Kultus. Göttingen 1953. Vandenhoeck und Ruprecht. 164 S. – Ders.: Metrischer Aufbau und Textkritik an Ps. 8 illustriert (Studia Orientalia Joanni Pedersen ... dicata, 1953, S. 250–262). – Ders.: „Psalm Criticism between 1900 and 1935" (VT 5, 1955, S. 13–33). – James Muilenburg: Psalm 47 (JBL 63, 1944, S. 235–256). – Peter Andreas Munch: Die alphabetische Akrostichie in der jüdischen Psalmendichtung (ZDMG NF 15, 1936, S. 703–710). – Ders.: Einige Bemerkungen zu den *'anījjīm* und den *rešā'īm* in den Psalmen (Le Monde Oriental 30, 1936, S. 13–26). – Ders.: Das Problem des Reichtums in den Psalmen 37.49.73 (ZAW NF 14, 1937, S. 36–46). – Ders.: Die jüdischen „Weisheitspsalmen" und ihr Sitz im Leben (Acta Orientalia 15, 1937, S. 112–140). – Roland E. Murphy: A Study of Psalm 72/71. Washington 1948. Catholic University of America Press. VIII, 144 S. – Georges Nagel: A propos des rapports du psaume 104 avec les textes égyptiens (BF S. 395–403). – Cornelis Theodorus Niemeyer: Het probleem van de rangschikking der psalmen (Diss. theol. Groningen 1950). Leiden o. J. Drukkerij „Luctor et emergo". 166 S. – Peter Nober: „De torrente in via bibet", Ps 110, 7a (VD 26, 1948, S. 351–353). – Friedrich Nötscher: Die Psalmen (Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, Echter Bibel). Würzburg 1947. Echter Verlag. VIII, 292 S. – Arie Noordtzij: Psalmen I. Ps 1–70. Kampen 1934. Kok. 204 S. – Martin Noth: Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen (ZAW NF 7, 1930, S. 1–23). – Roger O'Callaghan: Echoes of Canaanite Literature in the Psalms (VT 4, 1954, S. 164–176). – William Oscar Emil Oesterley – Theodore H. Robinson: An Introduction to the Books of the OT, 1934, S. 179–202. – Oesterley: A Fresh Approach to the Psalms. London 1937. Ivor Nicholson & Watson. X, 303 S. – Ders.: The Psalms, translated with text-critical and exegetical notes, 2 Bde. London 1939. Society for Promoting of Christian Knowledge. XI, 599 S. (2. Abdruck ebendort 1953). – Florentius Ogara: Ecclesiae Sponso dedicatus Psalmus 44/45 (VD 14, 1934, S. 33–39. 81–85. 115–125). – Ders.: Dominus Christus Bonus Pastor, eiusque convivium adumbratur in Psalmo 22/23 (VD 14, 1934, S. 129–134. 184–188). – Ders.: Vox Domini in virtute; vox Domini in magnificentia Ps 28/29 (VD 17, 1937, S. 140–145). – Ders.: Te decet hymnus ... Benedices coronae

anni benignitatis suae Ps 65/64 (VD 18, 1938, S. 3–13). – Marc-Antoine van den Oudenrijn: Het boek der schulden en de psalm „de profundis" (Studia Catholica, Nijmegen, 16, 1940, S. 415–426). – László István Pap: Das israelitische Neujahrsfest (Diss. theol. Utrecht). Kampen 1933. Kok. 93 S. – Arnaldo Parenti: Notae exegeticae in Psalmos selectos. Roma 1934. Libreria Editrice dell' Università Gregoriana. 216 S. – Ders.: Notae introductoriae in librum Psalmorum. Roma 1935. Verlag wie oben. 116 S. – John Paterson: The Praises of Israel. Studies Literary and Religious in the Psalms. New York 1950. Charles Scribener's Sons. X, 256 S. – John Hastings Patton: Canaanite Parallels in the Book of Psalms. Baltimore 1944. The Johns Hopkins Press. IX, 68 S. Johannes Pedersen: Israel, its Life and Culture III–IV, 1940, S. 428–447. Curt Peters: Arabische Psalmenzitate bei Abū Nu'aim (Biblica 20, 1939, S. 1–9). – Ders.: Psalm 149 in Zitaten islamischer Autoren (Biblica 21, 1940, S. 138–151). – Norbert Peters: Das Buch der Psalmen übersetzt und kurz erklärt. Paderborn 1930. Bonifacius-Druckerei. XII, 384 S. – Ders.: Senkrecht Doppelschreibung als Fehlerquelle in den Psalmen (BZ 22, 1934, S. 1–12). Robert Henry Pfeiffer: Introduction to the OT, 1941, S. 619–644. 2. Auf. 1948, S. 619–644. – N. Pigoulewsky: Fragments syro-palestiniens des psaume 123–124 (RB 43, 1934, S. 519–527). – Johannes van der Ploeg: Les pauvres d'Israel et leur piété (OTS 7, 1950, S. 236–270). – Emanuel Podechard: Psaum LXVIII (RB 54, 1947, S. 502–520). – Ders.: Le Psautier I, Psaumes 1–7 (Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon, Vol. 3 und 4 Lyon 1949. Facultés Catholiques. Vol. 3 330 S. und Vol. 4 306 S. – Ders.: Psaum LXXXII (Mémorial J. Chaine S. 291–295 = Bibl. de la Fac. Cath. de Théo de Lyon, Vol. 5, 1950). – P. Hewison Pollock: Psalm 121 (JBL 59, 1940, S. 411 f.). – Francesco Saverio Proporato: „Oderunt me gratis", Ps 68/69, (VD 10, 1930, S. 36–42). – Ders.: „In siti mea potaverunt me aceto", Ps 6 69, 22 (VD 11, 1931, S. 165–171). – Ders.: „Qui edebat panes meos, magnificav super me supplantationem", Ps 40/41, 10 (VD 12, 1932, S. 70–75). – Ders Laudes in Deum omnium animantium conservatorem et moderatorem, Ps 103 27–31 (VD 12, S. 111–116). – Ders.: „Emittes Spiritum tuum et creabuntu et renovabis faciem terrae", Ps 103/4, 30 (VD 12, S. 140–147). – Ders.: „Nō iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens", Ps 142/3, 2 (VD 16, 1936, S. 3 bis 320). – Henri Charles Puech: Origène et l'exégèse trinitaire du Psaum 50, 12–14 (Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Mauri Goguel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, 1950, S. 180–194). Antti Filemon Puukko: Zur Exegese von Ps 46 (Studia Theologica 1, 193 S. 29–33). – Ders.: Der Feind in den alttestamentlichen Psalmen (OTS 8, 19 S. 47–65). – Gerhard von Rad: Erwägungen zu den Königspsalmen (ZAW N 17, 1940/41, S. 216–222). – Ders.: Das judäische Königsritual (TLZ 72, 19 Sp. 211–216). – Ders.: „Gerechtigkeit" und „Leben" in der Kultsprache d Psalmen (BF S. 418–437). – Alfred Rahlfs: Psalmi cum Odis (Septuagin Societatis Scientiarum Gottingensis auctoritate X). Göttingen 1931. Vandenhoe und Ruprecht. 366 S. – Karl Heinz Ratschow: Epikrise zum Psalm 47 (ZA NF 12, 1935, S. 171–180). – Jan Ridderbos: JAHWÄH MALAK (VT 4, 19

S. 87–89). – Nicolaas Hermann Ridderbos: De „werkers der ongerechtigheid" in de individueele psalmen (Diss. theol. der Freien Universität Amsterdam). Kampen 1939. Kok. 369 S. – Ders.: Het lied van den Priester-Koning (Vox Theologica 15, 1944, S. 98–104). – Ders.: De betuigingen van „onschuld, rechtvaardigheid" in de psalmen (Gereformeerd Theol. Tijdschr. 50, 1950, S. 86–104). – Ders.: Psalmen en Cultus. Kampen 1950, Kok. 40 S. – Giovanni Rinaldi: Psalmus 49/50 (VD 18, 1938, S. 43–46. 109–114). – Helmer Ringgren: König und Messias (ZAW NF 23, 1953, S. 120-147). – Ders.: Einige Bemerkungen zum LXXIII Psalm (VT 3, 1953, S. 265–272). – Andreas Rinkel: Psalter. Beschouwingen over de psalmen, 2 Bde. Zuthpen 1937. G. J. A. Ruys. 394 und 415 S. – Andrê Robert: Le sens du mot loi dans le Ps CXIX (RB 46, 1937, S. 182–206). – Ders.: Le Ps CXIX et les sapientiaux (RB 48, 1939, S. 5–20). – Samuel Rosenblatt: Notes on the Psalter (JBL 50, 1931, S. 308–310). – Elwyn Richard Rowlands: Inner-Syriac Corruptions in the Book of Psalms (JTS 42, 1941, S. 65–67). – Harald H. Rowley: The Structure of Psalm XLII–XLIII (Biblica 21, 1940, S. 45–55). – Ders.: The Text and Structure of Psalm II (JTS 42, 1941, S. 143–154). – Ders.: Melchizedek and Zadok, Gen. 14 and Ps 110 (BF S. 461–472). – Jean de Savignac: Essai d'interprétation du psaume CX à l'aide de la littérature égyptienne (OTS 9, 1951, S. 107–135). – Peter P. Saydon: The Origin of the „Polyglot" Arabic Psalms (Biblica 31, 1950, S. 226–236). – Franciscus Šegula: Messias Rex in Psalmis (VD 32, 1954, S. 21–33. 77–83. 142–154). – Dora Scheuner: Die politische Glaubenshaltung in den Psalmen (Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag, 1936, S. 136–145). – Hans Schmidt: Grüße und Glückwünsche im Psalter (Theol. Stud. u. Krit. 103, 1931, S. 141–150). – Ders.: Die Psalmen (Handb. z. AT, hrsg. v. O. Eissfeldt, 15). Tübingen 1934. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XII, 258 S. – Heinrich Schneider: Der altlateinische Palimpsest-Psalter in Cod. Vat. Lat. 5359 (Biblica 19, 1938, S. 361–382). – Viktor Schönbächler: Die Stellung der Psalmen zum alttestamentlichen Opferkult (Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Theologischen Fakultät des Pontificium Institutum Academicum Sancti Anselmi de Urbe). Freiburg i. d. Schw. 1941. Paulusdruckerei. 77 S. – Alphons Schulz: Bemerkungen zum 2. Psalm (Theologie und Glaube 23, 1931, S. 87–97). – Ders.: Kritisches zum Psalter (AA XII/1). Münster 1932. Aschendorff. 66 S. – Ders.: Libera me de sanguinibus, Ps 51/50, 16 (BZ 22, 1934, S. 13 f.). – Ders.: Die Psalmen und die Cantica des Römischen Breviers. Regensburg 1939. Pustet. 271 S. – Ders.: Psalmen Fragen (AA XIV/1). Münster 1940. Aschendorff. 128 S. – W. Graham Scroggie: The Psalms (Vol. I Ps 1–50. II Ps 51–100. III Ps 101–134. IV Ps 135–150). London 1948/49/50/51. Pickering and Inglis. 288. 301. 302. 327 S. – Ernst Sellin: Einleitung in das AT. 6. Aufl., 1933, S. 128–135, 7. Aufl., 1935, S. 126–134, 8. Aufl. (bearb. v. L. Rost). 1950, S. 147–155. – Petrus Sfair: De genuina lectione Ps 8, 2 (Biblica 23, 1942, S. 318-322). – Samuel Singer: Die religiöse Lyrik des Mittelalters. Das Nachleben der Psalmen. Bern 1933. Francke. 142 S. – Giulio Sisto: Exegesis Psalmi 110/109 (VD 10, 1930, S. 169–175. 201 bis 210). – Israel W. Slotki: The Metre and Text of Psalm XXVII (JTS 31, 1930, S. 387–395). – Ders.: The Metre and Text of Psalm XXIX, 3.4.9 and

Ezechiel I, 21 (JTS 31, S. 186–198). – Ders.: Omnipresence, Condescension and Omniscience in Psalm CXIII, 5–6 (JTS 32, 1931, S. 367–370). – Ders.: The Text and the Ancient Form of Recital of Psalm 24 and Psalm 124 (JBL 51, 1932, S. 214–226). – Ders.: Long and Shorter Versions of Ancient Hebrew Poems (AJSL 50, 1933/34, S. 15–31). – James D. Smart: The Eschatological Interpretation of Psalm 24 (JBL 52, 1933, S. 175–180). – Edgar R. Smothers: The Coverdale Translation of Psalm LXXXIV (The Harv. Theol. Rev. 38, 1945, S. 245–269). – Norman H. Snaith: The Triennial Cycle and the Psalter (ZAW NF 10, 1933, S. 302–307). – Ders.: Studies in the Psalter. London 1934. Epworth. 109 S. – Ders.: Five Psalms (1. 27. 51. 107. 34). A New Translation with Commentary and Questionary. London 1938. Epworth. 32 S. – Ders.: The Psalms. A Short Introduction. London 1945. Epworth. 40 S. – Ders.: The Jewish New Year Festival. London 1947. Society for Promoting of Christian Knowledge. VI 230 S. – Ders.: Hymns of the Temple (Ps 42/43. 44. 46. 50. 73). London 1951. SCM Press. 127 S. – Ders.: Selah (VT 2, 1952, S. 43–56). – Isaiah Sonne: The Second Psalm (HUCA 19, 1945/46, S. 43–55). – Ders.: Psalm Eleven (JBL 68, 1949, S. 241–245). – Hedley Frederick Davis Sparks: A Textual Note on Psalm CIV, 16 (JTS 48, 1947, S. 57 f.). – Johann Jakob Stamm: Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel, 1946, S. 45–48, – Barnabas Steiert: Einführung in die neue römische Psalmenversion. Diss. theol. Freiburg i. d. Schw. 1950 (Sonderabdr. aus Analecta S. O. Cist. VII, 1951, fasc. 1–2, 166 S.). – Jean Steinmann: Les Psaumes. Paris 1951. Gabalda. 186 S. – Robert Stieb: Die Versdubletten des Psalters (ZAW NF 16, 1939, S. 102–110). – Albert Strobel: Le Psaume LXIV (RB 57, 1950, S. 161–173). – Edmund F. Sutcliffe: St. Jerome's Pronunciation of Hebrew (Biblica 29, 1948, S. 112–125). – Ders.: St. Jerome's Hebrew Manuscripts (Biblica 29, S. 195–204). – Ders.: A Note on Psalm CIV, 8 VT 2, 1952, S. 177–179). – Andreas Szörényi: Quibus criteriis dignosci possit, qui psalmi ad usum liturgicum compositi sint (Biblica 23, 1942, S. 333 bis 368). – Samuel Terrien: The Psalms and their Meaning for Today. Indianopolis-New York 1952. Bobbs-Merill. 278 S. – D. Winton Thomas: *libbī secharchar* in Psalm XXXVIII, 11 (JTS 40, 1939, S. 390 f.). – Raymond J. Tournay: Le Psaume LXVIII (Vivre et Penser 2, 1942, S. 227–245). – Ders.: Notes sur les Psaumes III. IV. CX (ebenda 3, 1945, S. 214–237). – Ders.: Poésie biblique et traduction française. Un essai: le Psaume XI (RB 53, 1946, S. 349–364). – Ders.: Les Psaumes complexes (RB 54, 1947, S. 521–542. 56, 1949, S. 37–60). – Ders.: L'eschatologie individuelle dans les Psaumes (RB 56, S. 481–506). – Ders.: Notules sur les Psaumes. Ps XIX, 2–5, LXXI, 15–16 (Altt. Studien Fr. Nötscher zum sechzigsten Geburtstag = Bonner Biblische Beiträge 1, 1950, S. 271–280). – Ders.: Les Psaumes (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem). Paris 1950. Les Editions du Cerf. 484 S. – Matitiahu Tsevat: A Study of the Language of the Biblical Psalms (JBL Monograph Series, Vol. IX). Philadelphia 1955. Society of Biblical Literature VIII 153 S. – Naftali Herz Tur-Sinai: Šiṭir šamê, Die Himmelsschrift (Archiv Orientální 17, 1949, S. 419–433). – Ders.: The Literary Character of the Book of Psalms (OTS 8, 1950, S. 263–281). – Alberto Vaccari: Antica e nuova interpretazione

del salmo 16/15 (Biblica 14, 1933, S. 408–434). – Ders.: Psalmi 15 (Vulg.) interpretatio catholica (VD 13, 1933, S. 321–332). – Ders.: „Propter retributionem", Ps 118, 112 (VD 14, 1934, S. 211–215). – Ders.: De Messia „Filio Dei" in Veteri Testamento, Ps 2, 7 (VD 15, 1935, S. 48–55. 77–86). – Ders.: Ps 73 „Ut quid, Deus, repulsisti in finem ?" (VD 15, 1935, S. 340–345. 16, 1936, S. 14–20. 75–80). – Ders.: „Cucurri in siti", Ps 61/62, 5 (VD 19, 1939, S. 46–51). – Ders.: Psalmus Christi patientis et de morte triumphantis, Ps 21/22 (VD 20, 1940, S. 72–80. 97–104). – Ders.: Hyperbaton in Ps 113/112, 5.6 (VD 20, S. 181–182, vgl. 18, 1938, S. 86 ff.). – Ders.: Note al salmo 102/101, 7 (Biblica 21, 1940, S. 310 f.). – Ders.: Testo dei salmi nel commento di Teodoro Mopsuesteno (Biblica 23, 1942, S. 1–17). – Ders.: „Cogitationes Cordis Eius in generatione et generationem", Ps 32/33, 11 (VD 24, 1944, S. 193–201). – Teodorico Vargha: „Panem angelorum manducavit homo", Ps 77/78, 25 (VD 19, 1939, S. 161–166). – B. M. Vellas: Ekklêsiastika Anagnôsmata tês Palaias Diathêkês. I Eklektoi Psalmoi (Eisagôgê-Keimenon-Hermêneia). Athen 1951. 230 S. – Wilhelm Vischer: Psalmen, ausgelegt für die Gemeinde. Basel 1944. Friedrich Reinhardt. 201 S. – Adalbert Vogel: Studien zum Pešitta-Psalter (Biblica 32, 1951, S. 32–56. 198–231. 336 bis 363. 481–502). – Ernest Vogt: The „Place in Life" of Ps 23 (Biblica 34, 1953, S. 195–211). – Paul Volz: Psalm 49 (ZAW NF 14, 1937, S. 235–264). – Anton van der Voort: Genèse I, 1 à II, 4a et le Psaume CIV (RB 58, 1951, S. 321–347). – Jacques M. Vosté: Sur les titres des psaumes dans la pešitta surtout d'après la recension orientale (Biblica 25, 1944, S. 210–235). – Theodorus Cornelis Vriezen: Psalm 8, 2 en 3 (Nederl. Theol. Tijdschr. 3, 1948, S. 11–15). – Ders.: Oud-Israëlitische Geschriften, 1948, S. 197–206. – Paul Vulliaud: Les Psaumes Messianiques. Traduction annotée d'après l'Hébreu. Paris 1938. Les Editions traditionelles. X, 59 S. – Martin Wagner: Der Menschensohn des 80. Psalmes (Theol. Stud. u. Krit. 104, 1932, S. 84–93). – Robert Weber: La traduction primitive de *baptizein* dans les psautiers latins (Vigiliae Christianae 4, 1950, S. 20 ff.). – Ders.: Problèmes d'édition des anciens psautiers latins. Vatican 1951. – Ders.: Le psautier romain et les autres anciens psautiers latins (Collectana biblica latina, Vol. X). Roma 1953. Libreria Vaticana. XXIII, 410 S. – Athanasius Henricus van der Weijden: Die „Gerechtigkeit" in den Psalmen. Nijmegen 1952. Janssen. XVI, 251 S. – Arthur Weiser: Die Psalmen (Neues Göttinger Bibelwerk, Ergänzungsband). Göttingen 1935 (1. Aufl.), 1939 (2. Aufl.). Vandenhoeck und Ruprecht. 252 bzw. 269 S. – Ders.: Einleitung in das AT, 1. Aufl. 1939, S. 229–236, 2. Aufl. 1949, S. 207–212. – Ders.: Psalm 77. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Kult und Heilsgeschichte (TLZ 72, 1947, Sp. 133–140). – Ders.: Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult: Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult (BF S. 513–531). – Ders.: Die Psalmen. I Ps 1–60, II Ps 61–150 (Das AT Deutsch 14/15). Göttingen 1950. Vandenhoeck und Ruprecht. 564 S. – Heinrich Weisweiler: Die handschriftlichen Vorlagen zum Erstdruck von Pseudo-Beda, In psalmorum librum exegesis (Biblica 18, 1937, S. 197–204). – Claus Westermann: Das Loben Gottes in den Psalmen. Berlin 1953. Evangel. Verlagsanstalt. 124 S. – Ders.: Struktur und Geschichte der Klage im AT (ZAW NF 25, 1954, S 44–80). –

Ders.: Gewendete Klage. Eine Auslegung des 22. Psalms (Biblische Studien, Heft 8). Neukirchen Kreis Moers 1955. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. 64 S. – Geo Widengren: The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents. A Comperative Study (Diss. theol. Uppsala 1936). Uppsala 1936. Almqvist & Wiksell. 365 S. – Ders.: Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel (UAA 1941, 7/1, 26 S.). – Ders.: Konungens vistelse i dödsriket. En studie till Psalm 88 (SEA 10, 1945, S. 66–81). – Hermann Wiesmann: Ps 34/33 (Biblica 16, 1935, S. 416–421). – Ders.: Zu Ps 65/64, 10–14 (BZ 23, 1935/36, S. 242 f.). – A. Wikgren: Two ostraca fragments of the Septuagint Psalter (JNES 5, 1946, S. 181 ff.). – Folker Willesen: The Cultic Situation of Psalm LXXIV (VT 2, 1952, S. 289–306). – Hans Walther Wolff: Psalm 1 (Evang. Theol. 1949/50, S. 385–394). – Ernst Würthwein: Erwägungen zu Psalm 73 (BF S. 532–549). – Franz Wutz: Systematische Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext I, 1937, S. 963 bis 1019 und 1025 f. – G. Douglas Young: Ugaritic Prosody (JNES 9, 1950, S. 124–133). – Joseph Ziegler: Die Hilfe Gottes „am Morgen" (Altt. Stud. f. Fr. Nötscher, 1950, S. 281–288). – Ders.: Das neue lateinische Psalterium (ZAW NF 22, 1951, S. 1–15). – Frank Zimmermann: The Text of Psalms in the Peshitta (JTS 41, 1940, S. 44–46). – Israel Zolli: Il salmo 51, 6 (Biblica 22, 1941, S. 198 bis 200). – Eugenio Zolli: Il Salterio. Nuova Traduzione e Commento. Milano 1951. Edizione Viola. 236 S. – Franz Zorell: Psalterium ex hebraeo latinum (2. Auff.). Roma 1939. Inst. Pont. Bibl. XXXII 434 S. –

Das vorliegende Referat knüpft an dasjenige an, welches Max Haller in dieser Zeitschrift (NF 1, 1929, S. 377–402) hat erscheinen lassen unter dem Titel: „Ein Jahrzehnt Psalmenforschung". Gemeint ist der Zeitraum von 1917 bis 1927, doch sind (mit Auswahl) noch die Jahre 1928 und 1929 berücksichtigt. Mit dieser Umgrenzung ist gegeben, daß für den Berichterstatter die Forschungen von Gunkel und Mowinckel im Mittelpunkt standen. Als einer, der die alttestamentliche Wissenschaft seit dem Anfang dieses Jahrhunderts lernend und lehrend begleitet hat, vermochte Haller aus eigenem Erleben heraus Aufkommen und Wert der Gattungsforschung darzustellen.

Fünf Jahre später veröffentlichte Montgomery seinen Aufsatz: „Recent Developments in the Study of the Psalter", wobei er drei Punkte herausstellte: 1. Das Aufgeben der Spätdatierung, 2. Die Beachtung des kultischen Elementes, 3. Die Stellung des Psalters im AT. Dieser sei neben Gesetz und Propheten eine dritte Größe, in welcher die Religion des Volkes hervortrete, ein verborgenes Element, das der Religionshistoriker leicht übersehe.

In einem größeren Abstand schließt sich die Übersicht an, welche Johnson 1951 veröffentlicht hat. Darin überblickt er die Arbeit der ganzen letzten Generation, wobei selbstverständlich wiederum den Arbeiten Gunkels ein besonderer Platz eingeräumt ist. Zur Forschungsgeschichte darf auch der

Aufsatz von Mowinckel über „Psalm criticism between 1900 and 1935" gerechnet werden, insofern als es eines seiner Ziele ist, die von Gunkel bestimmte Phase der Psalmenforschung gegenüber der durch die Funde von Ugarit beherrschten gerecht und sachgemäß zu beurteilen.

Mit dem Anschluß an Haller ist gegeben, daß wir die Zeit von 1930 bis 1954 zu überblicken haben, doch wurden noch Arbeiten aus dem Jahre 1929 herangezogen und, soweit möglich, solche von 1955. Es ist das ein Zeitraum, in welchem die Psalmenforschung intensiv gepflegt und weitergetrieben wurde. Dies beweisen rein äußerlich neben den zahlreichen Einzeluntersuchungen die nicht wenigen Kommentare, die seit 1930 erschienen sind. Sie seien in zeitlicher Folge aufgeführt: Jüdische: Buttenwieser und Freehof (1938), Cohen (1945); katholische: Knabenhauer (1930), Calès und Herkenne (1936), Callan (1944), Bonkamp (1949/50), Podechard (1949), Kissane (1953/54), dazu gemeinverständliche Auslegungen, bzw. Übersetzungen: Peters (1930), Desnoyers (1935), Henne (1936), Kalt (1937), Vulliaud (1938), Zorell (1939), Nötscher (1947), Miller (1949), Clamer und Tournay (1950), Steinmann und Zolli (1951); protestantische (anglikanische): Barnes (1931), Schmidt (1934), Oesterley (1939), Bentzen (1940), Eerdmans (1947), dazu gemeinverständliche Auslegungen bzw. Übersetzungen: Weiser (1935/39/50), Hylander (1937), James (1938), Abramowski (1938 bis 1939), Snaith (1938/45/51), de Groot (1942), Vischer (1944), Böhl-Gemser (1946/47/49), Scroggie (1948-51), Leslie (1949), Paterson (1950), de Liagre-Böhl und Terrien (1952), Bonhoeffer (1953). Mitgenannt seien hier auch die Psalmen-Betrachtungen des altkatholischen Erzbischofs Rinkel von Utrecht (1937).

Will man versuchen, diese äußerliche und nur ein Teilgebiet berücksichtigende Bestandesaufnahme durch eine inhaltliche Charakterisierung der Epoche zu ergänzen, so kann es folgendermaßen geschehen: Die Epoche ist beherrscht von den durch Gunkel und Mowinckel gegebenen Anregungen. Genauer noch ist es so, daß die Erkenntnisse Gunkels weithin als unaufgebbarer Besitz gelten; die Punkte jedoch, in denen Mowinckel über seinen Lehrer hinausführte und dabei dessen Widerspruch fand, werden nun aufgegriffen, erörtert und mitunter zu neuen Einsichten oder Thesen ausgebaut. Natürlich gibt es Forscher, die sich als Einzelgänger vom allgemeinen Weg fernhalten; zu ihnen gehören Bonkamp, Buttenwieser, Tur-Sinai und vor allem, seiner alten Art getreu, Eerdmans.

Es drängt sich hier auch eine Bemerkung auf über die allgemeine Richtung, welche die protestantische Forschung auf der einen und die katholische auf der andern Seite eingeschlagen hat. Da läßt sich, wenn man von Sonder- und Nebentendenzen absieht, sagen: Die Protestanten bewegen sich gegenüber früher einer konservativeren Einstellung entgegen, während die Katho-

liken sich umgekehrt von der starren Bindung an die Tradition lösen. Von beiden Seiten her ist somit eine Art konvergierender Bewegung im Gang, die sich auch in einem recht engen Kontakt in der Forschung auswirkt.

Wir wenden uns nun dem eigentlichen Forschungsbericht zu, der nach den einzelnen Gegenständen in die folgenden Abschnitte gegliedert ist: 1. Der Text, 2. Die alten Übersetzungen, 3. Die rhythmische Form und die musikalischen Termini, 4. Die Anordnung der Psalmen, 5. Die altorientalischen Parallelen, 6. Der Zeitansatz, 7. Die Gattungen, 8. Psalmen und Kult, 9. Das Ich der Psalmen und die Feinde, 10. Die Armen und Frommen, 11. Theologische Probleme, nämlich a) Die Gesetzespsalmen, b) Die Opferkritik in den Psalmen, c) Die Interpretation der Königspsalmen, d) Die Unsterblichkeitshoffnung in den Psalmen.

1. Der Text

In der Behandlung des MT sind Duhm und Gunkel zu einer äußersten Grenze der Kritik gelangt, indem sie mit Hilfe der alten Übersetzungen und auch freier Konjekturen oft sehr tief in den überlieferten Bestand eingriffen. In unserer Epoche gibt es keinen Forscher, der ihnen hier ganz folgte, so sehr auch die Ansichten im einzelnen noch auseinander gehen. Verhältnismäßig nahe bei Gunkel steht Herkenne, der in seinen Vorbemerkungen (S. 20) recht ungünstig über den MT urteilt: Er wimmele in seiner nachchristlichen Gestalt von zahllosen Entstellungen. Dieser Meinung entsprechend schreckt H., vielfach im Anschluß an LXX, vor Änderungen, Konjekturen, Umstellungen und Streichungen nicht zurück. Auf einer ähnlichen Linie bewegen sich, wenn auch zurückhaltender, Calès, Kissane, Oesterley, Podechard und z. T. Bonkamp.

Von dieser stark an LXX orientierten Textkritik unterscheidet sich eine seit 1930 immer mehr hervortretende Richtung, deren Vertreter dem MT viel mehr Vertrauen entgegenbringen und sich auch viel weniger leicht zu Änderungen um des Metrums willen entschließen. Von katholischen Gelehrten darf man hier neben Peters und Nötscher A. Schulz nennen, der in seinen textkritischen Studien (1932/40) eine eher zurückhaltende, mitunter freilich recht eigenwillige Methode übt. Auf protestantischer Seite tritt diese Tendenz bei Schmidt (1934) hervor. Er kommt im ganzen mit sehr viel weniger Emendationen aus als Gunkel, und im einzelnen, so zu Ps 2 6f. 73 17 und 110 3, verzichtet er auf dessen Eingriffe. Über Schmidt hinaus geht Weiser (1950), der z. B. in Ps 3. 20. 26. 27 1–6. 34 nichts am Text ändert, in Ps 1. 17. 25. 28. 44. 57. 61. 63. 110 nur je einmal verbessert und es bei Ps 9 mit sechs und bei Ps 10 mit vier Verbesserungen bewenden läßt.

Eine ähnliche Haltung nehmen Böhl-Gemser ein. Vermutlich sind sie nicht unberührt von ihrem Landsmann Eerdmans, der allerdings noch um

einen Grad konservativer ist. Soweit es irgend angeht, läßt er den MT unverändert, was ihm dadurch erleichtert wird, daß er als ein Gegner der modernen Metrik auf deren Probleme keine Rücksicht nehmen muß. Emendationen fehlen nicht ganz (z. B. bei Ps 9/10. 22. 45. 49. 110), doch sind sie auf ein Minimum beschränkt. Zugleich werden anerkannte Konjekturen abgelehnt, so bei Ps 2 11 f., wo übersetzt wird: „Serve Jahu with fear, and rejoice with trembling, Kiss the ground“[1]), und bei Ps 97 11, wo wir lesen: „Light is sown for the righteous“, ähnlich zu Ps 4 2. 9 21. 13 3. 15 3. 20 8. 22 22. 36 2, 13. 45 5. 49 6. Öfter nimmt E. lieber gewagte Übersetzungen in Kauf, als daß er vom MT irgendwie abginge. Ganz konsequent ist er dabei allerdings nicht, indem er z. B. in Ps 45 17 ohne Not Suffixe ändert und Ps 87 4 die Völkernamen als Glossen streicht (der Psalm muß eben vorexilisch sein!). Man begreift auch nicht recht, warum Ps 42 11 das schwierige *räṣach* unbeanstandet passiert, dafür aber das gut überlieferte *ʿaṣmōtai* durch ein unsicheres *ʿaṣūmōtai* (Jes 41 21) ersetzt werden muß.

In dem sorgfältigen Achten auf die Eigenarten des Textes zeigt sich Buttenwieser mit E. verwandt. Dennoch ist der erstere nicht entfernt so zurückhaltend, vor allem darum nicht, weil er vielfache Verwirrungen der Texte annimmt, die erst wieder in die ursprüngliche Form gebracht werden müßten. Darüber hinaus ist B. eher geneigt, den MT nach den alten Übersetzungen zu korrigieren oder einmal auch eine freie Konjektur zu übernehmen.

Eine noch über Eerdmans hinausgehende konservative Art vertreten Barnes und Cohen. Von diesen ändert der erstere nur höchst selten und der letztere überhaupt nicht, gemäß dem folgenden in der Einleitung (S. V) aufgestellten Programm: „The commentary is invariably based upon the received hebrew text. When this presents difficulties, the most probable translation and interpretation are suggested, without resort to textual emendation.“ Was hier angestrebt wird, vertritt auf seine Weise Engnell (Art. Psaltaren), indem er in der Textkritik Vorsicht fordert. Nur ein Mindestmaß an Änderungen sei zulässig. An deren Stelle habe eine philologische und religionsgeschichtliche Interpretation zu treten.

Die Praxis von Eerdmans und die Theorie von Engnell stellen Gipfelpunkte konservativer Textbehandlung dar. Man wird sie als Mahnung beachten müssen. Doch zeigt Eerdmans zugleich auch, um welchen Preis oft gute und wohl berechtigte Änderungen abgelehnt werden. Der Weg kann also kaum einfach gradlinig von hier aus weiterführen; er wird vielmehr immer

1) Biblica 1940 S. 288 ff. hat Closen die Vorgeschichte der bekannten Konjektur Bertholets dargestellt, während Köbert sie (ebenda S. 426 ff.) zu stützen und die Textverderbnis zu erklären sucht: durch Dittographie und eine daran anknüpfende Textsicherung in Gestalt der Randnotiz *bar*.

wieder neu und unter Berücksichtigung der Metrik in dem weiten Feld, das zwischen Gunkel und Engnell liegt, gesucht werden müssen.

Ganz neuartige Probleme sind der Textkritik durch die Einsicht in den Zusammenhang der altt. mit der ugaritischen Poesie erwachsen. Dieser stellt die Frage, ob schwierige und seltene hebräische Wörter durch das Ugaritische erklärt werden dürfen und ob vielleicht bei altt. Texten die Benützung alter kanaanäischer Vorbilder anzunehmen sei. Albright vertritt diese Ansicht und hat ihr gemäß neben andern Stücken auch den 68. Psalm bearbeitet[1]). Dabei transponiert er, vielfach über die überlieferte Worttrennung und Vokalisation hinweg, die Texte in ihre angeblich ursprüngliche, in Sprache und Versmaß den ugarit. Epen angenäherte Form zurück. So ergeben sich mitunter recht kühne Emendationen, die in ihrer Art an die scharf abgelehnte Kritik des MT nach LXX erinnern[2]). Das letzte Wort dürfte in der Sache noch nicht gesprochen sein; jedenfalls möchte man wünschen, daß A. seine Methode auch einmal an einem sicherer überlieferten Text erproben würde, als er es bisher getan. Ferner wäre, wie Mowinckel (Theol. Zeitschr. 9, 1953, S. 1 ff.) es verlangt, eine grundsätzliche Erörterung darüber angezeigt, ob sprachliche und gedankliche Berührungen hebräischer Texte mit der altkanaanäischen Mythologie notwendig ein genaues literarisches Vorbild voraussetzen. Muß nicht vielleicht mehr mit (lange bewahrten) Traditionen statt mit unmittelbaren Vorbildern gerechnet werden?

2. Die alten Übersetzungen

Das für die LXX wichtigste Ereignis liegt am Anfang unseres Zeitraumes: Die Herausgabe des Psalmen-Bandes im Göttinger LXX-Werk durch Rahlfs (1931). Dieser ist für den Textkritiker wie für den Erforscher der Eigenart der LXX gleichermaßen wichtig, und er wird wohl die Grundlage bilden für eine noch zu erwartende Abhandlung über Wesen und Wert des LXX-Psalters. Ansätze dazu finden sich in den Einleitungsabschnitten der größeren katholischen Kommentare (Herkenne, Calès, Kissane), denen von den Prote-

1) Vgl. noch von demselben Verf.: The Oracles of Balaam (JBL 63, 1944, S. 207 ff.) und The Psalm of Habakkuk (Robinson-Festschrift, 1950, S. 1–18), dazu Mowinckel, Theol. Zeitschr. 3, 1953, S. 1 ff. – In seiner Auffassung von Ps 68 als einer Sammlung alter Liedanfänge hat A. inzwischen die Zustimmung gefunden von Iwry, Kuhl (Entst. d. AT S. 251) und Tsevat (S. 60). Dagegen Mowinckel, Der 68. Psalm. Nach ihm ist der Psalm ein aus neun Strophen bestehendes Prozessionslied zum Thronbesteigungsfest.

2) Vgl. zu den Besserungsvorschlägen A.'s zum 68. Psalm die am Ende der vorigen Anmerkung genannte Schrift von Mowinckel, passim.

stanten Barnes anzureihen ist. Neugefundene Fragmente zum LXX-Psalter nennt Wevers (ThR NF 22, 1954, S. 131 ff., 135 ff.).

Die Psalmenübersetzung des Hieronymus hat Allgeier zum Gegenstand eingehender Studien gemacht, die ihren Niederschlag in mehreren Abhandlungen und Aufsätzen gefunden haben. Weber hat das Psalterium Romanum in einer großen kritischen Ausgabe vorgelegt (1953). In der Einleitung (S. IX) äußert er sich auch zu der These de Bruynes, wonach dieser älter sei als Hieronymus und von ihm auch nicht überarbeitet wäre. Unter Berufung auf Vaccari hält er daran fest, daß Hieronymus das Psalt. Rom. gekannt und benützt habe, wobei allerdings die Frage, ob es auch von ihm geschaffen sei, noch offen bleibt.

Neben den Bemühungen um die Geschichte des Psalmentextes geht bei den kath. Gelehrten das Bestreben einher, zu einer verständlicheren und dem hebräischen Original mehr angenäherten Textgestalt zu gelangen. Das Ergebnis ist die im päpstlichen Auftrag vom Bibelinstitut in Rom hergestellte und 1945 herausgegebene Übersetzung des Psalters[1]), über die Bea, Bloch und Ziegler (vgl. Miller und Steiert) berichtet haben. Sie fußt ganz auf dem hebräischen Urtext und nimmt maßvoll auch moderne Besserungsvorschläge auf. Ihre Sprache ist das klassische Latein und nicht mehr dasjenige der späteren christlichen Autoren. Wegen dieser einschneidenden Neuerungen ist unter den Theologen eine lebhafte Auseinandersetzung über das Werk im Gange. Die Kritiker mißbilligen den Bruch mit der alten Tradition, auch tadeln sie die allzu klassische Form der Sprache. Bedenken, wie sie jetzt laut werden, hat Coppens schon 1938 gegenüber einer geplanten Neuübersetzung auf Grund des Hebräischen angemeldet. Statt einer solchen empfahl er eine bloße Revision des Psalterium Gallicanum nach dem Hebräischen.

Zur ersten Orientierung über die syrische Übersetzung des Psalters wird man noch immer nach dem entsprechenden Abschnitt im Peschitta-Buch von Haefeli[2]) greifen. Weiter führt nun die Untersuchung von Vogel (1951). Er achtet auf das Verhältnis des syrischen Psalters zum MT und zur LXX und hier besonders auf die „außermassoretischen Übereinstimmungen" des Syrers mit dem Griechen, d. h. auf die Fälle, wo diese beiden gegenüber dem MT zusammengehen. Das führt zur Feststellung, daß der syrische Text an einer Reihe von Stellen nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten ist. Dennoch erweise er sich „im großen und ganzen als zuverlässig gegenüber der hebräischen Vorlage und als unabhängig von LXX". Diese Vorlage stimme im allgemeinen mit dem MT überein, doch könne sie nicht völlig gleichartig

1) Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani. Nova e textibus primigeniis interpretatio latina cum notis criticis et exegeticis, cura professorum Pontificii Instituti Biblici edita. Vgl. auch den Aufsatz von Cooper in JBL.

2) Die Peschitta des Alten Testaments (AA 11/1, 1927) S. 35–40.

gewesen sein. An einer kleineren Zahl von Stellen lasse sich nämlich zeigen, daß die Vorlage des Syrers mit LXX übereinkommt, also muß der Text dieser Vorlage demjenigen, auf dem LXX aufgebaut war, näher gestanden haben als unser MT. Durch diese Beobachtungen erkläre sich ein Teil der außermassoret. Übereinstimmungen zwischen Peschitta und LXX; bei einem andern Teil derselben sei mit der Möglichkeit einer Beeinflussung der ersteren durch die letztere zu rechnen. – Die syrisch überlieferten apokryphen Psalmen hat Noth bequem zugänglich gemacht.

3. Die rhythmische Form und die musikalischen Termini

Zur rhythmischen Form gehören Metrik und Strophenbau, beides gleich umstrittene Fragen. Wie sehr es bei der Metrik noch an einer festen Grundlage fehlt, zeigt die neu entstandene Diskussion um die Theorien von Sievers und Hölscher[1]). So erstaunt es nicht, daß die wenigen Spezialuntersuchungen, die für die Psalmen vorliegen[2]), eigentlich nur die Schwierigkeiten der Sache hervortreten lassen. Zu nennen sind vor allem die Abhandlungen von Bruno (1930/54). In der ersteren kritisiert er Sievers und behauptet, nur die volltonigen Silben hätten rhythmischen Wert, die Zahl der tonlosen oder mindertonigen sei dagegen gleichgültig. Auf diesem schwankenden Boden schreitet er weiter zur These, es gäbe in den Psalmen keine Mischmetren; diese seien vielmehr regelmäßig gebaut mit nur drei vorkommenden Maßen: dem Vierer, Fünfer und Sechser. Mischmetren gelten als Zeichen dafür, daß ein Psalm entweder aus zwei Gedichten zusammengesetzt oder durch Zusätze entstellt sei. Im Buch von 1954 erscheint Br. weniger radikal: Auch Zweier und Dreier sind nunmehr als möglich anerkannt, und ein wechselndes Metrum wird nicht mehr immer durch Zusammensetzung einst getrennter Stücke oder durch Einschub erklärt. „In anderen Psalmen scheint der Übergang zu einem neuen Metrum nur die Inhaltswechselung abzuspiegeln. Bisweilen kann das wechselnde Metrum den Antiphonien eines Liedes entsprechen" (S. 226).

Ziemlich bald nach Br.s erstem Buch erschien der Aufsatz von Möller über den „Strophenbau der Psalmen" (1932). Für die Metrik gelangt er zu dem gerade entgegengesetzten Ergebnis: Es gibt Mischmetren, ja die uns vorliegenden Psalmen zeigen fast ausnahmslos solche (S. 241)[3]). Im übrigen untersucht M. den verschiedenartigen Bau der Strophen. Zu diesem Thema haben sich weiter Fullerton (1929), Lund (1933), Kraft (1938), Mont-

1) Vgl. den Bericht von F. Horst: Die Kennzeichen der hebräischen Poesie (ThR NF 21, 1953, S. 97 ff.).

2) Das Buch von Condamin (1933) ist mir leider unzugänglich geblieben.

3) Gegenüber Duhm, die Psalmen[2] beruft er sich dabei auf Staerk, Lyrik (SAT 3/1[2], 1920, S. 21*).

GOMERY (1945) und KISSANE (Komm. S. XXXV ff.) geäußert. Der letztere unterscheidet die folgenden Typen:

a) Strophen von gleichmäßiger Länge, so Ps 20. 21. 27 b. 42/43., im ganzen 90.
b) Gleichmäßige Strophen mit einer einleitenden Strophe, so Ps 32. 49. 50. 59. 66. 71.
c) Gleichmäßige Strophen mit Einführung und Schluß, so Ps 4. 6. 14. 31. 33. 35.
d) Abwechselnde Strophen von je gleicher Länge, so Ps 5. 7. 22. 69. 103 und wohl auch 9/10. 37.

Kaum weniger umstritten als die genannten Gegenstände sind die musikalischen Termini. Mit diesen haben sich ausführlicher beschäftigt: GUNKEL-BEGRICH, Einl. S. 455 ff., MAY (1941), EERDMANS, Komm. S. 51 ff., ENGNELL, Art. „Psaltaren" und MOWINCKEL, Offersang S. 491 ff. Trotz aller bisher aufgewendeten Mühe müssen die Ausdrücke *sālā* und *menaṣṣēach* nach wie vor als unerklärt gelten. Für *sālā* sind in unserm Zeitraum die folgenden Lösungen vorgeschlagen worden:

1. Nach STIEB gehört es zu einer Wurzel *sālal* „erheben" (doch s. Koehler, Lex. S. 659). „Der betende oder vorbetende Leser soll das Auge hinaufsteigen lassen, um die betr. Verse zu wiederholen. *sālā* ist Wiederholungszeichen!" (ZAW 1939, S. 104).

2. Nach GYLLENBERG deutet es an, daß ein Abschnitt vom Chor oder vom Volk gesungen werden müsse, während der übrige Psalm von einer Solo-Stimme oder einem Vorsänger vorgetragen werde.

3. Nach EERDMANS ist das Wort künstlich nach *näṣach* vokalisiert worden; tatsächlich handele es sich um ein dem aramäischen *ṣ l ʾ* (Qal „beugen", Pa „beten") entsprechendes Verb. Es bedeutet also „betet!" und meint, wie die arabische Ṣalāt, ein kultisches, aus mehreren Akten (Beugungen) bestehendes Gebet.

4. SNAITH (VT 1952) sieht, Angaben der Mischna folgend, in dem Wort einen Rest aus Zeiten, da die Psalmen in drei Teilen gesungen worden seien. Es bezeichne die Stelle, wo der Chor das: „Danket Jahwe; denn er ist freundlich und seine Güte währt ewiglich" gesungen habe. *sālā* sei als Hinweis darauf zu Anfang des vierten Jahrhunderts in die Psalmen eingefügt worden.

5. MOWINCKEL wiederholt (Offers. S. 494 f.) seine in Ps-St. IV S. 10 ff. vorgetragene Auffassung, wonach an den betreffenden Stellen das Volk mit einem oder mehreren Huldigungsrufen habe einfallen müssen. Dazu erwähnt er als möglich die Deutung Nr. 3.

Von diesen fünf Ableitungen macht die vierte am meisten Schwierigkeiten; denn von den 54 *sālā*-Psalmen haben nur sieben die notwendigen drei *sālā*, alle andern nur deren zwei oder gar nur eines.

Bei *menaṣṣēach* stehen sich noch immer zwei Meinungen gegenüber: Einmal

die traditionelle, auch von Gunkel, Eerdmans (S. 54 ff.) und Engnell geteilte, wonach es soviel bedeutet wie „Leiter", „Musikmeister", und zum andern diejenige von Mowinckel, wonach es sich um einen Infinitiv handelt mit dem Sinn „zum Gnädigstimmen" oder vielleicht „zur Huldigung". Dem kommt Marschall nahe. Er schlägt (S. 43 f.) die Übersetzung „Lobpreis" vor, weil das Targum *menaṣṣēach* durch *lešabbāchā* wiedergebe.

Bei den Ausdrücken *ʿal haggittīt*, *ʿal ʿalmūt*, *ʿal jōnat ʾelīm rechōqīm*, *ʾal taščhēt*, *ʿal haššemīnīt*, *ʿal mochalat (ʾäl hannechīlōt)*, *ʿal (ʾäl) šōšannīm*, *ʿal ʾajjälät haššachar*[1]) müssen wir vermeiden, ins einzelne zu gehen. Im Blick aufs Ganze lassen sich wohl wieder zwei Hauptarten der Deutung unterscheiden: Eine geographische und eine kultische. Die erstere, vertreten von Gunkel-Begrich, sieht in den aufgeführten Termini Ableitungen von Orts- oder Ländernamen. Dabei sei zweifelhaft, worauf der jeweilige Name sich beziehe, sei es auf „eine Tonart, eine besondere Durchführung des Gesanges oder eine besondere Besetzung mit Instrumenten". Die letztere (kultische) Auffassung findet sich bei Mowinckel[2]), May und Engnell. Danach sind die Termini entweder Liedanfänge oder Bezeichnungen bestimmter Riten. So urteilt, mit Besonderheiten im einzelnen, auch Eerdmans. Grundsätzlich dürfte diese Erklärung vorzuziehen sein, da Gunkel-Begrich, um ihre Landes- oder Ortsnamen zu gewinnen, nur *ʿal haggittīt* unverändert lassen können, während sie bei den übrigen Worten stark ändern müssen.

Bei den Gattungsnamen *šīr*, *mizmōr*, *higgājōn*, *šiggājōn*, *miktām* und *maskīl* sind nur die beiden ersten klar und eindeutig. Die andern sind noch umstritten, doch dürfte wenigstens bei *maskīl* durch Maag ein Fortschritt erzielt sein. Nach ihm bedeutet das Wort „Lehrstück". Es hat in den Überschriften, in denen es steht, als ein Einschiebsel zu gelten mit der Funktion einer Kennmarke, die man zu Lehrzwecken verwendeten Psalmen aufgeprägt habe.

Zu den musikalisch-technischen Termini darf man auch das *ledāwīd* stellen, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß es ursprünglich keine Verfasserangabe war. Das ist schon lange vermutet (vgl. Duhm, Psalmen[2] S. XVI) und besonders wahrscheinlich geworden, seit man aus den ugaritischen Epen die Überschriften *l b ʿ l* und *l k r t* kennt[3]). Doch ist immer noch unklar, welches dann der ursprüngliche Sinn gewesen sei. Als Vertreter einer älteren, ähnlich schon von Duhm geteilten Ansicht sei Lods (S. 723) genannt. Nach ihm würde *ledāwīd* besagen, der betreffende Psalm habe zuvor einer Samm-

1) Vgl. dazu Jirku in ZAW 1953.

2) Bei den obigen Termini besteht zwischen Ps-St. IV und Offersang nur ein Unterschied in der Auffassung: An der ersteren Stelle wird *ʿal mochalat (ʾäl hannechīlōt)* erklärt als „über der Krankheit", d. h. über der kranken Stelle zu rezitieren, an der letzteren dagegen als: „zum Flötenspiel".

3) C. H. Gordon, Ugaritic Handbook II, 1947, S. 146 und 184.

lung angehört, welche den Titel führte: „Gebete (oder Hymnen) des David, des Sohnes Isais" (Ps 72 20)[1]). Einen neuartigen Versuch hat Engnell (Studies S. 176 f.) vorgelegt, wobei neben den ugaritischen Überschriften der aus Mari bekannte Titel *dāwidûm* = „Befehlshaber", „Truppenführer"[2]) eine Rolle spielt. *ledāwīd* sei ein technischer Ausdruck und bedeute „für den König". Ursprünglich hätte es als Appellativum oder Eigenname die im König vertretene Vegetationsgottheit bezeichnet; im geschichtlichen Israel sei es dann als Titel des regierenden Königs gebraucht worden. Im Artikel „Psaltaren" kommt E. auf die Sache zurück. Über das Frühere hinaus betont er hier, *ledāwīd* weise auf die Zugehörigkeit eines Psalms zu den königlichen Tempelgesängen in Jerusalem hin. Nach Mowinckel, Offers. S. 87 f. heißt *ledāwīd* eigentlich „für David" d. h., daß der betreffende Psalm für einen König aus davidischem Geschlecht bestimmt gewesen sei. Später sei diese Zweckangabe mißverstanden und in eine Notiz zur Verfasserschaft umgedeutet worden.

Zum Teil von Engnell abhängig, glaubt Weiser (1950 S. 57 f.) eine Entwicklung des *ledāwīd* in drei Stufen annehmen zu können: Es bezeichne zuerst solche Psalmen, deren Vortrag im Tempelkult dem König zustand, danach solche, die zur Davidstradition des vorexilischen Tempels gehörten, und schließlich faßte man es als eine Verfasserangabe auf.

4. Die Anordnung der Psalmen

Mit diesem Problem hat sich die neuere Psalmenforschung im Unterschied zu derjenigen des vorigen Jahrhunderts[3]) wenig befaßt. Sie war mehr bestrebt, die älteren Sammlungen, aus denen der Psalter sich aufbaut, herauszustellen; aber die Frage, wie die einzelnen Stücke innerhalb jener geordnet seien, wurde nicht grundsätzlich verfolgt. Gelegentliche Bemerkungen dazu finden sich in den Einleitungen von Eissfeldt S. 501, Sellin[7] S. 128[4]), Weiser[1] S. 234 f. ([2]S. 210 f.) und in den Kommentaren von Schmidt S. IV und de Groot S. 34 f. Immerhin gibt es einige Arbeiten, welche der allgemeinen Tendenz entgegen die Frage der Anordnung genauer betrachten. Es sind die folgenden:

1) Ähnlich schon Sellin, Einl. [7] S. 128 f., und Sellin-Rost, Einl. S. 149, auch Bentzen, Introd. I S. 167. Nach Eissfeldt, Einl. S. 499 erklärt sich das *ledāwīd* einfach daraus, „daß David, der ja wirklich ein Dichter von Gottes Gnaden gewesen ist und auch für den Kultus viel getan hat, den Späteren . . . als Schöpfer ihrer kultischen Einrichtungen und damit auch als Dichter ihrer Tempellieder gegolten hat", ähnlich Weiser, Einl.[2] S. 210.

2) Vgl. Noth, Geschichte Israels, 1950, S. 155 Anm. 2 (2. Aufl., 1954, S. 165 Anm. 2.).

3) Vgl. Niemeyer S. 7 ff.

4) Dasselbe bei Sellin-Rost S. 148.

1. Snaith (ZAW 1933). Er nimmt an, daß der Psalter, wie der Pentateuch, in der Synagoge (seit etwa 300 v. Chr.) in einem Zyklus von drei Jahren verlesen worden sei. Hierbei habe jeder der ursprünglich zugehörigen 148 (147) Psalmen seinen Platz an einem Sabbat gehabt. Psalm 1 stehe am Anfang, weil er jeweils am ersten Sabbat des Nisan den Beginn der Verlesung der Thora begleitet habe. Für den Nisan habe das Judentum die Geburt des Messias erwartet, und so sei es gegeben, daß der 2. Psalm zum zweiten Sabbat dieses Monats gehörte. An seinem dritten Sabbat hätte Ps 3 seinen Ort gehabt, und die weiteren Psalmen reihten sich dem Laufe der drei Jahre folgend an. Zu jedem habe ein bestimmter Abschnitt des Gesetzes gehört, und S. sucht die hier angeblich bestehenden Zusammenhänge an einigen Beispielen dazulegen.

2. Böhl (De Psalmen I S. 7 f. und 15 f.). Er greift die Ansicht von Franz Delitzsch[1]) wieder auf, wonach bei der Psalmenfolge nicht nur die Ähnlichkeit von Form und Inhalt eine Rolle gespielt habe, sondern auch gewisse Worte und Wendungen, die sich in einzelnen Psalmen wiederholen. Darüber hinaus stellt B. noch den Zusammenhang der Psalmen mit dem Kult in Rechnung, d. h. ein Teil derselben sei geordnet nach der jährlichen Folge der israelitischen Feste. Danach gehören Ps 2–24 zum Thronbesteigungsfest, Ps 30 zur Tempelweihe im Dezember, Ps 42/43 und die folgenden zum Passa, Ps 65 und 66 zur Darbringung der ersten Getreidegarbe im Frühsommer, Ps 67 zum Wochen- und Ps 68 wieder zum Thronbesteigungsfest.

3. Guilding. Er rechnet ebenfalls mit einem Dreijahreszyklus zur Verlesung der Psalmen.

4. Niemeyer, Het probleem van de rangschikking der psalmen. Das ist eine gründliche und umfassende Darstellung des Gegenstandes, wie schon der Inhalt der einzelnen Kapitel erkennen läßt: I. Literaturübersicht, II. Die Vorstadien der Psalmensammlung, III. Parallelen (Anordnung des Stoffes in Talmud, Koran, Bundesbuch, Sprüche, Dodekapropheton), IV. Die Anordnung der Psalmen: A. Kritischer Teil, B. Thetischer Teil.

Im Abschnitt über die Vorstadien lehnt N. es ab, die Doxologien von Ps 41 $_{14}$. 72 $_{18}$ f. 89 $_{53}$. 106 $_{48}$ als Anzeichen einer Gliederung des Psalters in fünf Bücher aufzufassen. „Sie sind zu erklären als ursprünglicher oder zugefügter Bestandteil der Psalmen, zu deren Versen sie gezählt werden“ (S. 78). Vielleicht habe jeder Psalm einmal mit einer Doxologie geschlossen, und es bleibe ungewiß, warum eine solche nur in vier Fällen erhalten geblieben. Vom Üblichen weicht N. auch darin ab, daß er als kleinere, unserem Psalter voraufgehende Sammlungen nur die folgenden drei anerkennt: Davidspsalmen (3–41. 51–72), Asaph-Psalmen (50. 73–83) und die Wallfahrtslieder (120–134).

1) Dazu Niemeyer S. 14 ff.

Ob dagegen die Korach-Psalmen (42–49. 84. 85. 87. 88) und die späteren Davidspsalmen (108–110. 138–145) einst je eigene Sammlungen gebildet hätten, sei ungewiß und nur als Möglichkeit zu erwägen.

In der Kritik früherer Theorien lehnt N. den Versuch von Snaith ab (S. 79 ff.): Einmal sei das Bestehen eines Dreijahreszyklus für die Psalmen äußerst zweifelhaft, und zum andern habe es beim Pentateuch eine Zählung von 147 Abschnitten für die drei Jahre nicht gegeben. Nach dem Kodex L(BHK^3) seien es deren 161 gewesen, doch würden daneben noch andere Zahlen genannt. – Was die Anordnung nach dem Inhalt anlangt, so gibt N. zu bedenken, daß sowohl die messianischen Psalmen als auch die Bußpsalmen sich über das ganze Buch verstreut finden, und bei den Stichworten spiele der Zufall eine große Rolle. Gegenüber einer Folge nach den Festen, unter denen das Thronbesteigungsfest den Löwenanteil erhielte, wird auf dessen Problematik hingewiesen (S. 131 f.).

Bei den eigenen positiven Darlegungen nennt N. (S. 147 ff.) neun Prinzipien, die für die Anordnung in Frage kommen: 1. Verfasser, 2. Gottesnamen, 3. Liedart, 4. Entstehungszeit, 5. Stichwort, 6. Inhalt, 7. Form, 8. Umfang, 9. Alliteration. Davon seien die ersten vier Grundsätze und der sechste bei der Sammlung der Psalmen besonders wirksam gewesen; die Anordnung nach Stichworten (5) und nach dem Umfang (8) sei dagegen viel weniger wichtig, während Form (7) und Alliteration (9) überhaupt nicht verwendet seien. Bei der Form kann es zu diesem Urteil kommen, weil bei ihr nur der Parallelismus membrorum berücksichtigt wird (S. 155), und dieser sei in den Psalmen zum Unterschied von den Sprüchen als Ordnungsprinzip nicht zu gebrauchen gewesen, da ein Psalm zugleich alle drei Formen desselben enthalten könne.

Es ist ein Verdienst von N., mit seiner Dissertation ein länger etwas vernachlässigtes Problem aufgegriffen zu haben. Seine Literaturübersicht wie auch seine Zusammenstellung der zur Erklärung der Folge möglich erscheinenden Prinzipien werden der weiteren Forschung gleichermaßen unentbehrlich sein. Besondere Beachtung verdienen die im dritten Kapitel beigebrachten Parallelen. Auch an der Kritik früherer Positionen wird man nicht vorbeigehen können; freilich gilt es hier, Überzeugendes (gegen Snaith) von weniger Einleuchtendem (gegen die übliche Deutung der Doxologien) zu scheiden.

5. Die altorientalischen Parallelen

Eine gute Übersicht über das heute zur Verfügung stehende Material gibt Böhl (De Psalmen I S. 19–28). In diesem hat die akkadische Gebetsliteratur wegen ihrer engen formalen und inhaltlichen Berührungen mit den Psalmen noch immer den Vorrang. Durch eine Reihe vorzüglicher Bearbeitungen und

Übersetzungen ist dem Nicht-Assyriologen der Zugang zu den akkadischen Gebeten erleichtert. Es sind die folgenden Werke: W. G. Kunstmann, Die babylonische Gebetsbeschwörung, 1932, C. Mullo Weir, A Lexicon of Accadian Prayers, 1934, B. A. van Proosdij, L. W. King's „Babylonian Magic and Sorcery", 1952, E. Ebeling, Die akkadische Gebetsserie „Handerhebung". Von neuem gesammelt und herausgegeben, 1953, Falkenstein-von Soden, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, 1953[1]). Für die Zusammenhänge mit Babylon und Ägypten noch immer wichtig sind die Aufsätze von Driver und Blackman bei Simpson, The Psalmists, 1926.

In unserem Zeitraum sind dem Vergleich der Psalmen mit den akkadischen Gebeten die Arbeiten von Cumming, Widengren und Castellino[2]) gewidmet. Dabei hat Cumming seinen Vergleich auf die Gattung der Hymnen beschränkt. Hier findet er eine wesentliche inhaltliche Übereinstimmung in einer auch den akkadischen Texten nicht fehlenden monotheïsierenden Tendenz, der zufolge ein Gott über die andern herausgehoben wurde. Als ähnlich nennt er weiter eine Reihe von Vorstellungen oder Aussagen, wie das Wohnen der Gottheit im Himmel und zugleich im irdischen Tempel, ihr Wirken als Schöpfer, Erhalter, König und Richter. Die Übereinstimmungen werden auf den kulturellen und religiösen Einfluß zurückgeführt, den Babylon und Assur auf das alte Palästina ausübten. Doch bewirkte das, wie C. gegen Ende (S. 154–157) betont, keine sklavische Abhängigkeit, da Israel das fremde Gut organisch übernahm und bemerkenswert umgestaltete.

Im Unterschied zu C. ist Widengren bestrebt, vor allem die Ähnlichkeiten hervortreten zu lassen. Diesem Ziel dienen große Listen, in denen verwandte und ähnliche Ausdrücke aus den einzelnen Teilen der Gebete (Preis, Klage, Bitte, Dank) einander gegenübergestellt sind. Die babylonische Religion wird sehr gerecht beurteilt und möglichst nahe an die israelitische herangerückt. Dies wird dadurch erleichtert, daß bei der ersteren auf monotheïstische Tendenzen und bei der letzteren auf alte polydämonistische Reste geachtet wird. Im Blick auf die Elemente sumerischer Tradition in den babylonischen Gebeten gehe es nicht an, deren Verwandtschaft mit den israelitischen aus dem gemeinsamen rassischen Ursprung der Babylonier und Israeliten abzuleiten, wie das Driver (1926) getan hatte. Maßgebend sei hier allein der kulturelle Einfluß Babyloniens auf Kanaan gewesen, und das bedeutet, daß die babylonischen und israelitischen Psalmen indirekt verbunden sind über die kanaanäische Kultliteratur, deren Existenz als sicher vorausgesetzt werden dürfe.

1) Hinzuweisen ist auch auf die Übersetzungen von Kramer und Stephens bei Pritchard, Ancient near Eastern Texts relating to the OT, 1950.

2) Über das Akkadische hinaus geht der Aufsatz von Feinberg, vgl. auch Vriezen, Oud. Isr. Geschr. S. 198 ff.

In diesem Punkt – es ist einer der wenigen – berührt sich W. mit Castellino, der (S. 252 ff.) ebenfalls der kanaanäischen Kultlyrik eine Mittlerrolle zwischen den akkadischen und den hebräischen Gebeten zuschreibt. C. betont die indirekte Art des Einflusses stark; er erstrecke sich zudem nur auf die Form und die Phraseologie, ohne den Gehalt zu berühren. Im übrigen sei die Zeit noch nicht gekommen, um endgültig über die Beziehungen der religiösen Literatur der Babylonier zu derjenigen der Israeliten zu urteilen. Mit dieser Vorsicht geht eine kritische Haltung gegenüber den babylonischen Gebeten zusammen. Neigt Widengren dazu, die Bereiche einander möglichst anzunähern, so dringt Castellino auf die Wahrung großer Distanz, ein Unterschied, der trotz seiner dogmatischen Bedingtheit zeigt, wieviel Arbeit hier noch immer zu tun ist. Einen guten Neuansatz zum Vergleich sehen wir bei Westermann (1953) S. 24 ff.

Für den Vergleich mit den ägyptischen Gebeten sind die Übersetzungen von Wilson bei Pritchard S. 365 ff.[1]) zu nennen, dazu die der religiösen Literatur gewidmeten Abschnitte bei B. Spuler, Handbuch der Orientalistik I, Ägyptologie, 1952 (bes. S. 61 ff.). Wertvolle Hinweise zur Gegenüberstellung nicht nur der israelitischen und ägyptischen Gebete, sondern auch der babylonischen und ägyptischen finden sich bei Westermann (1953) S. 30 ff. in einem Anhang mit dem Titel: „Das Loben Gottes in den ägyptischen Psalmen". Über das Verhältnis des 104. Psalms zum Sonnenlied des Echnaton haben sich Nagel, Couroyer und Morenz[2]) geäußert. Während der erstere einen allerdings nur indirekten Einfluß glaubt annehmen zu dürfen, sind die beiden letzteren skeptisch. Morenz schreibt: „Das Vergleichbare ist nicht so schlagend, daß es die Bedenken gegen ein langes Fortwirken des längst verketzerten ägyptischen Werkes beseitigen könnte."

Seit langem ist die Aufgabe erkannt, den Psalmen auch einen Platz innerhalb der kanaanäischen Literatur anzuweisen. Hierin ist Böhl vorangegangen mit seinem Aufsatz: „Hymnisches und Rhythmisches in den Amarnabriefen aus Kanaan" (1914)[3]). In poëtischen Stücken dieser Briefe glaubte er mehr oder weniger wörtlich herübergenommene Zitate aus kanaanäischen Hymnen nachweisen zu können. Er fand darin die Zustimmung von Jirku (1931/33), nur daß dieser das Verhältnis zwischen den in Frage kommenden Amarna-Texten und der zu erschließenden hymnischen Grundlage noch genauer bestimmte: Es handle sich um literarisch fixierte Sammlungen kanaanäischer Psalmen, auf welche die Schreiber jener Briefe zurückgegriffen hätten. Doch ist bei Böhl und Jirku der Schluß auf eine kanaanäische

1) S. oben S. 26 Anm. 1.
2) Handb. d. Orient. I S. 200.
3) Wieder abgedruckt in den „Opera Minora".

Psalmenliteratur zu rasch gezogen, wie Alt und nach ihm Grzegorzewski gezeigt haben. Danach gehören jene Formeln zum Schatz des ägyptischen Hofstils. Alt führt den Nachweis an Hand einer Stelle[1]), an welcher der Pharao mit einer ehernen Mauer verglichen ist, während G. einige Stilelemente untersucht, wie die Bezeugung von Liebe und Freude gegenüber dem Pharao und das Lob seines „schönen Angesichts".

Die religiöse Literatur des alten Kanaan, die aus den Amarnabriefen nur vage hatte erahnt werden können, ist in den Texten aus Ugarit greifbar geworden. Das daraus für die Psalmen wichtige Material ist gesammelt bei Baumgartner, Patton, Coppens und Böhl (De Psalmen I S. 25); eine gute Übersicht auch bei Tournay (Les Psaumes S. 47 f.). Da aus Ugarit überwiegend Mythen zur Verfügung stehen, können mit den hebräischen Psalmen nicht ganze Texte, sondern nur einzelne Stücke aus diesen verglichen werden. Von den literarischen Gattungen findet sich in den Mythen allein der Hymnus, zu dessen Formensprache einleitende bzw. schließende Sätze im Nikkal-Text und im Mythus von der Geburt der Morgenröte und der Abenddämmerung[2]) gehören. Weitere Berührungen bestehen bei der Form (Parallelismus membrorum), in der Metrik[3]) sowie in einzelnen Gedanken und Wendungen, die bei Patton, Coppens und z. T. bei Tsevat (S. 48 ff.) zusammengestellt sind. Coppens gibt eine Liste von 15 Sätzen oder Ausdrücken aus den Psalmen, die sich mit solchen aus den Ugarit-Texten berühren. Doch ist oft nicht zu entscheiden, ob die Ähnlichkeit einfach in der Verwandtschaft der Sprachen oder wirklich in literarischer Abhängigkeit begründet ist. Diese Unsicherheit im kleinen wiederholt sich im großen, nämlich bei der Frage, ob ganze Psalmen aus dem alten Kanaan übernommen seien, wie das für Ps 29. 68. 94.–99. und 141. angenommen wurde[4]). Das ist, wie Baumgartner ausführt, für den 29. Psalm am einleuchtendsten, während es sich bei den anderen Fällen wohl eher um die Übernahme einzelner Elemente handeln dürfte.

---

1) Knudtzon, Amarna Nr. 147 Z. 52 f. – Alt weist auch hin auf den Beitrag von Gressmann in der Baudissin-Festschrift (Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft, 1918, S. 198 ff.). Hier konnte unerwarteterweise für den Vergleich des Pharao mit Baal ägyptischer Ursprung nachgewiesen werden.

2) Gordon, Ugaritic Literature S. 63/65 und S. 58 f.; vgl. Baumgartner, ThR NF 13, 1941, S. 9 f., wo noch auf einen vielleicht hymnischen Text hingewiesen wird. – S. jetzt auch Mowinckel, VT 5 S. 14 f. und 22 ff.

3) Zum Parallelismus und zur Metrik vgl. Gordon, Ug. Handb. I S. 102 ff., auch Young und Mowinckel, VT 5 S. 26 ff.

4) S. Baumgartner, l. c. (ob. Anm. 2) S. 11. – Auf gemeinsame Ausdrücke für den Tod in den Ugarit-Texten und in den Psalmen weist hin: T. Worden in VT 3, 1953, S. 284 f.

6. Der Zeitansatz

Der Standpunkt Gunkels gegenüber dem Problem läßt sich in drei Punkten wiedergeben:

1. Es wird weithin darauf verzichtet, die Psalmen mit einer bestimmten geschichtlichen Situation zu verknüpfen.

2. Vorexilische Stücke im Psalter werden anerkannt, wenn sie auch die Minderheit bilden (im Kommentar rechnet G. mit 25–29 vorexilischen Psalmen, während 80 mehr oder weniger deutlich als nachexilisch gekennzeichnet sind).

3. Das Vorhandensein makkabäischer Psalmen wird bestritten.

Von diesen drei Punkten herrscht seit 1930 beim dritten die meiste Übereinstimmung. Recht oft werden makkabäische Psalmen ausdrücklich als unmöglich und nicht vorhanden erklärt[1]) und bisweilen höchstens nur als theoretische Möglichkeit zugestanden[2]). Eine Ausnahme machen hier Pfeiffer und Lods, für welche die meisten Psalmen nachexilisch und die Volksklagelieder (Ps 44. 74. 79) makkabäisch sind. Als makkabäisch gelten bei Pfeiffer außerdem Ps 83 und 110 und offenbar auch die übrigen Königspsalmen, da sie mit Ausnahme von Ps 45 in die nachexilische Zeit gesetzt werden.

Daß die Frage der makkabäischen Psalmen in der Tat noch immer besteht, hat der Aufsatz von Ackroyd gezeigt mit dem nach gründlicher Prüfung der Argumente gewonnenen Ergebnis, daß es weder ganz sichere Gründe für noch auch gegen die makkabäische Entstehung gibt. Vielleicht wäre aber das Endurteil etwas anders ausgefallen, wenn die Psalmen Salomos nach Form und Inhalt genauer verglichen worden wären (vgl. immerhin VT 3 S. 120).

Bei den zwei anderen Punkten sind die Ansichten weniger übereinstimmend. Zwar ist die unter 1 genannte Erkenntnis nicht ohne tiefgreifende Wirkung geblieben. Verglichen mit der Zeit vor Gunkel (Hitzig, Ewald, Duhm), wird die geschichtliche Einordnung der Psalmen nur noch zurückhaltend geübt. Der Grund dafür ist die Einsicht in die gattungsbedingte Allgemeinheit der Aussagen, wozu neuerdings noch kommt, daß man (Mowinckel, Engnell, Weiser) die kultische Situation für eindeutiger und sicherer hält als eine mögliche geschichtliche. Wie groß die Rolle der Gat-

1) So durch Bentzen, Böhl, Buttenwieser, Eerdmans, Engnell (Pedersen-Festschr. S. 88 und Art. Psaltaren Sp. 788), Kissane, Mowinckel (Offers. S. 413 f.), Schmidt und Vriezen. Hier ist auch Tsevat anzureihen: Durch einen Vergleich der im Psalter und in der Chronik vorkommenden musikalischen Termini kommt er zum Schluß, der Psalter müsse im 5. Jahrh. v. C. abgeschlossen und älter sein als die um 400 entstandene Chronik.

2) So Barnes, Eissfeldt, de Groot, Oesterley (Komm. S. 67 ff.) und Weiser (1950 zu Ps 44 und 60).

tungsforschung hier ist, sieht man auch daraus, daß nur da noch ein systematisches Bemühen um zeitliche Verknüpfung lebt, wo man an jener vorbeigeht, sei es, daß sie nicht genügend beachtet (Bonkamp, Buttenwieser) oder direkt abgelehnt wird (Eerdmans). Doch die Sache hat nichts von ihrer alten Schwierigkeit verloren, indem ihre modernen Befürworter nicht weniger uneins sind unter sich, als es die früheren auch schon waren. Zur Verdeutlichung nur wenige Beispiele: Buttenwieser hält die meisten Psalmen (115) für nachexilisch, Bonkamp kennt auch ziemlich viele aus der gleichen Epoche, doch setzt er daneben nicht wenige andere entweder in die Zeit des Hiskia, des Manasse oder des Josia. Mit davidischen oder salomonischen Psalmen rechnet er nicht. Bei Eerdmans dagegen gibt es drei davidische Psalmen (30. 51. 110) und einen salomonischen (83), und zu den ersteren oder zum letzteren gehört noch Ps 68. Dazu sind auch die meisten übrigen Psalmen vorexilisch, aus der mittleren und späteren Königszeit. Nachexilisch sind nur: Ps 103. 107. 135. 136. 144. 147 und die Sammlung 126–134.

Dieser Diskrepanz im großen entsprechen zahlreiche Abweichungen im einzelnen, die hier nicht aufgeführt werden können. Sie machen einem skeptisch gegenüber der Behauptung von Bonkamp (S. 4): „Man kann die Psalmen erst wirklich verstehen, wenn man die Verhältnisse kennt, unter denen sie entstanden sind." Diesem Urteil steht schroff dasjenige von Kissane entgegen, der S. XXVII dem Kapitel über die Verfasserschaft der Psalmen einen Abschnitt vorausschickt mit dem Titel: „Difficulty of the Problem." Und hier lauten die ersten Sätze: „Modern critics try to determine the date of the individual psalms by an examination of the internal evidence, namely, references to contemporary events, the character of the language, and the development of doctrine. But, except in rare cases, these data are so vague that it is difficult to formulate a definite conclusion. And indeed, if we consider the essential nature of the psalms, it would be surprising if it were otherwise"[1]).

Nun steht Kissane dem Gang der neueren Forschung näher als Bonkamp, doch gibt das noch kein Recht, sich dabei zu beruhigen. Das wäre der Fall, wenn es im Psalter nur eine kultische Einzellyrik gäbe und nicht auch der Öffentlichkeit geltende Lieder, wie die Königs- und Volksklagepsalmen. In diese spielen die öffentlichen Verhältnisse hinein, und die geschichtliche Frage ist damit gestellt, wenn sie auch nicht so einfach und radikal, wie Bonkamp will, beantwortet werden kann[2]). Den Weg, der hier beschritten werden muß, weisen einige gediegene Einzeluntersuchungen, so Aistleitner und Mowinckel zu Ps 68, Cross-Freedman zu Ps 18, Dürr zu Ps 4, Eissfeldt

1) Ein ähnliches Urteil auch bei Feinberg (Bibl. Sacr. 1947 S. 426).

2) Das Vorhandensein geschichtlicher Anspielungen betont Mowinckel, Der 68. Psalm S. 74 f.

und Heinemann zu Ps 80, Junker (Bibl. 34) zu Ps 78, Muilenburg zu Ps 47, Rowley (BF) und Hardy zu Ps 110 und Sonne zu Ps 2.[1]). Wie umstritten die Fragen hier noch sind, erkennt man besonders da, wo zu einem Psalm mehrere Äußerungen vorliegen: Ps 80 gehört nach Heinemann in die Zeit des Saul, nach Eissfeldt ist er nordisraelitisch und zwischen 732 und 722 entstanden, nach Alt[2]) dagegen erst nach der Errichtung der assyrischen Provinz Samaria; er gebe Kunde von einer Aufstandsbewegung der dortigen jahwetreuen Bevölkerung. Ps 68 wird von Aistleitner in die Zeit des Salomo versetzt, von Mowinckel dagegen in die des Saul. Bei Ps 2 weicht Sonne von dem verbreiteten Ansatz in die Zeit des David ab. Er verknüpft ihn mit Jes 14 28–32 und weist ihn in die Zeit des Hiskia. Was schließlich Ps 110 anlangt, so hält Rowley an dem Zusammenhang mit David fest, während Hardy, dem es vor allem um die Widerlegung einer makkabäischen Ableitung zu tun ist, ihm nur „a date in the early period of the monarchy" gibt. Die starken Unterschiede können wohl Anlaß werden zur Resignation, doch vielleicht auch zum Ansporn, die in der Sache einfach gegebenen Probleme immer wieder neu anzupacken.

Damit gehen wir über zum zweiten der obigen Punkte, wonach es im Sinne Gunkels vorexilische Psalmen gibt, wenn auch die nachexilischen weit überwiegen. In dieser Ansicht hat G. Nachfolger in verschiedenen Lagern gefunden, bei ihm nahestehenden Gelehrten wie Eissfeldt und Schmidt und bei ferner stehenden wie Buttenwieser, Lods, Oesterley, Podechard und Snaith (1945). Die Mehrzahl der Forscher ist jedoch in der Annahme vorexilischer Psalmen weit und sogar sehr weit über Gunkel hinausgegangen. Charakteristisch für die Lage ist Engnell (Art. Psalt. Sp. 822): Die Fragestellung könne nicht sein, gibt es vorexilische Psalmen im Psalter, sondern gibt es überhaupt nachexilische darin. Das Vorhandensein der letzteren sei nicht unmöglich, es könne sich jedoch nur um eine sehr geringe Zahl handeln.

Auf katholischer Seite findet sich eine ähnliche Ansicht bei Herkenne und Calès, die beide der biblischen Tradition und den Entscheiden der päpstlichen Bibelkommission nach Möglichkeit, freilich nicht durchwegs, Rech-

1) Kühn ist Morgenstern (1941), der Ps 48, 2–4, 9–15 um 500 v. Chr. ansetzt und Vs. 5–8 für eine Interpolation aus dem Jahr 480 hält.

2) Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II, 1953, S. 273 Anm. 2. – Eissfeldt und Alt stimmen bezüglich des nordisraelitischen Ursprungs von Ps 80 überein. Diesen hatte schon Gunkel im Kommentar S. 359 behauptet, wo außerdem Ps 45. 77. 81. 89, 2–3, 6–19 und 133 als nordisraelitisch gelten. Das wird von Danell, Studies S. 102 ff. für Ps 81 und 89 anerkannt und außerdem zu Ps 68 erwogen wegen der Verwandtschaft mit dem Debora-Lied. Nach Engnell (Art. Psalt. Sp. 799) wären Ps 66. 74. 84 nordisraelitisch, nach Mowinckel (Offers. S. 411 und 600 f.) Ps 80 und 81 und vielleicht auch Ps. 45. 77. 89, 2–4, 6–19.

nung tragen. Ihnen gelten die meisten der 73 Davidspsalmen – 53 bei Calès – für authentisch, und außer diesen setzen sie noch manche andere Psalmen in die vorexilische Zeit, so daß ihr wirklich der Großteil aller Psalmen (nach C. beinahe zwei Drittel) zugerechnet werden. Das ist bei Nötscher nicht anders, der zwar der Tradition freier gegenübersteht und dennoch nur 17 Psalmen mit mehr oder weniger Sicherheit für nachexilisch erklärt.

Anzureihen sind auf gleicher Ebene protestantische Exegeten der verschiedensten Schattierungen. So Weiser, der im Kommentar von 1950 (S. 55) über die noch zurückhaltenden Aussagen seiner „Einleitung" hinweg[1]) für die Mehrzahl der Psalmen die vorexilische Entstehung vertritt und hinzufügt, nur bei wenigen fänden sich direkte Hinweise auf die Verhältnisse des Exils oder der nachexilischen Zeit, so bei Ps 74. 79. 137. Ähnlich findet es sich weiter bei Böhl-Gemser, Cohen, de Groot, Eerdmans, Mowinckel, Scroggie und bei Bentzen (Introd. II S. 167 f.). Bei dieser Stellungnahme spielen selbstverständlich die außerisraelitischen Parallelen eine Rolle zusammen mit der Einsicht in das Alter der Gattungen in Israel. Dazu kommt noch die Verknüpfung der Psalmen mit dem Kult der vorexilischen Zeit und besonders mit dem Tempel in Jerusalem. Es ist offenkundig, wie hier das Problem „Psalmen und Kult" die Datierungsfrage mit beeinflußt hat.

Hält man einmal viele Psalmen für vorexilisch, so stellt sich notwendig die Frage nach dem davidischen Ursprung derselben. In der Tat ist sie wieder aufgenommen und in zunehmendem Maß positiv beantwortet worden, und zwar nicht nur von traditionsgebundenen Gelehrten wie Calès, Herkenne und Kalt, sondern auch von andern wie Barnes, Böhl-Gemser, Buttenwieser, Eerdmans, de Groot, Kissane, Nötscher und Weiser. Auch Rowley darf man im Blick auf seine Ausführungen zu Ps 110 (BF) hier anreihen. Die Ansichten über die Anzahl der davidischen Psalmen gehen natürlich auseinander, doch bedeutet das wenig gegenüber der Tatsache, daß man, was lange selten war, überhaupt wieder konkret mit David als Verfasser einiger Psalmen rechnet, unter denen Ps 18. 24B und 110 wohl am regelmäßigsten figurieren[2]).

---

1) In der 1. Aufl. S. 231 steht: „Die Mehrzahl der Psalmen entstammt der nachexilischen Zeit, doch ist man neuerdings wieder mehr geneigt, eine Anzahl der Psalmen (besonders etwa die Königslieder) der vorexilischen Zeit zuzuweisen." In der 2. Aufl. S. 208 ist der Anfang des Satzes leicht geändert: „Nach der herkömmlichen Meinung entstammt die Mehrzahl der Psalmen der nachexilischen Zeit, doch . . ."

2) Danell, Studies S. 106 f. stellt zu Ps 60 die Frage: „Why should it not originally have been David himself, whose will to govern found monumental expression in this psalm?" – Nach Cross-Freedman (1953 S. 20) dürfte der 18. Psalm im 9.–8. Jahrh. niedergeschrieben sein, während die Entstehung im 10. Jahrh. durchaus nicht ausgeschlossen sei.

Noch einen Schritt weiter gehen Böhl, Buttenwieser und de Groot, indem sie auch vordavidische Psalmen annehmen. Das hatte bereits Mowinckel (Ps-St. VI S. 75, vgl. VT 5 S.18) erwogen. Solche Psalmen sind nach Böhl der 8. 19A und große Stücke aus 68. 82. 90. 104, nach Buttenwieser 68B. 65B und 68 10–11. 81A und 81B, nach de Groot 8. 19A. 29.[1]) 68 und im Kern 82. 90. 104; vordavidische Stücke seien außerdem möglich in 6. 38. 40. 46. 65. 78. 136. 145. 149. Auf Grund sprachlicher Erwägungen glaubt Tsevat (S. 59) ein sehr hohes Alter der Psalmendichtung in Israel annehmen zu können. Er schreibt: „The language of the biblical psalms is a continuation of the cultic language used at the Canaanite shrines at the time of the Israelite imigration into Palestine".

Die traditionalistische Tendenz, wie sie eben zu schildern war, begegnet jedoch auch Reserve und Kritik, und dies nicht nur da, wo man überhaupt nur wenige vorexilische Psalmen anerkennt, sondern auch da, wo man die meisten für vorexilisch halten möchte. Das ist der Fall bei Bentzen. Er erklärt (Introd. II S. 169) die altt. Verfasserangaben für spät und unzuverlässig, und in den dänisch geschriebenen Werken schließt er die Möglichkeit von davidischen Psalmen nicht aus, doch sei es unmöglich, anzugeben, welche es seien[2]). Ähnlich ist es bei Mowinckel (Offers. S. 411 und 601 ff.); dabei unterscheidet er zwischen der Existenz von echten Davidspsalmen im alten Israel und dem Vorhandensein solcher in unserem Psalter. Beides hält er nicht für unmöglich, doch sei für letzteres ein zwingender Beweis nicht zu führen. Noch etwas zurückhaltender zeigt sich Engnell (Art. Psalt. Sp. 801): Es sei noch nicht klar, ob David selber Psalmen verfaßt habe. Die Wahrscheinlichkeit dafür sei gering, und es sei kaum ein Psalm von David im Psalter.

Gehen hinsichtlich der Verfasserschaft Davids die Meinungen auseinander, so besteht gegenüber den Situationsangaben weithin Übereinstimmung, indem sie nach wie vor kritisch beurteilt werden. Das tun auch Böhl und Kissane (S. XXIX), obwohl der erstere mit zahlreichen Davidspsalmen rechnet und er zum Teil die originelle Anschauung de Grootes übernommen hat. Dieser meint, die geschichtlichen Bücher des ATs hätten ursprünglich viel mehr Lieder enthalten, als sie jetzt noch bieten. Man habe sie später herausgenommen und zum Gebrauch in Tempel und Haus zu eigenen Samm-

1) Vgl. zu diesem Psalm schon oben S. 28, ferner Gaster (JQR 1946/47) und Cross (1950).

2) Dies nach freundlicher Mitteilung von E. Hammershaimb. – Nicht ganz fern steht hier Kissane S. XXIX f.: Es sei unmöglich, aus innerer Evidenz die davidische Verfasserschaft zu beweisen. Die Tradition darüber könne nicht falsch sein „but it does not follow that we must accept without question the evidence of the Title in regard of the Davidic origin of each individual psalm".

lungen vereinigt. Die biographischen Angaben bei einigen Psalmen seien Auszüge aus den Samuelbüchern, denen jene einst zugehört hätten. So komme diesen Angaben mehr Geschichtswert zu, als man gewöhnlich meine. Böhl stimmt insofern zu, als er annimmt, an Hand jener Notizen lasse sich die anfängliche Stelle der Psalmen in den Geschichtsbüchern vermuten.

Was de Groot über den ursprünglichen Sitz der Psalmen behauptet, vertritt ähnlich Tur-Sinai (1950). Nach ihm bildeten alle poëtischen und rhetorischen Texte im AT Einfügungen in das Rahmenwerk einer geschichtlichen Erzählung. Demgemäß sind die Psalmen zunächst keine für liturgische Zwecke verfaßten Gebete, sondern aus Geschichtsbüchern entlehnte Lieder. Sie stammen vor allem aus Erzählungen über David und seine Sänger. Ps 19 wird erklärt als Ausführung einer Szene zwischen David und Saul: „Der junge David am Hofe Sauls beantwortet Rätsel, die sich auf die wunderbare göttliche Schrift des gestirnten Himmels beziehen." Ps 16 gilt als Ausführung des Themas von 2. Sam 23 15 f., und Ps 60 gehört in ähnlicher Weise zu 2. Sam 8 13.

7. Die Gattungen

Die Gattungsforschung Gunkels bildet, wie bekannt, den wichtigsten Beitrag zur Erkenntnis der Psalmen aus dem ersten Viertel dieses Jahrhunderts. Sie ist denn auch zu einer festen Grundlage geworden, auf der die seitherigen Arbeiten weiterbauen. Freilich nicht alle!

Soeben hatten wir Tur-Sinai zu nennen, der einen liturgischen und damit kultischen Ursprung der Psalmen ablehnt. Deswegen kann das von der kultischen Ursprungssituation ausgehende Ordnungsprinzip Gunkels für ihn keine Bedeutung haben. (Anders ist das bei de Groot, der es übernommen hat.) Ohne Bedeutung ist die Gattungsforschung auch für Bonkamp und Buttenwieser; sie lehnen sie zwar nicht geradezu ab, doch verhalten sie sich ihr gegenüber gleichgültig, indem es ihnen nicht auf den kultischen, sondern auf den angeblich geschichtlichen Ursprung der Psalmen ankommt. Außerhalb der Methode Gunkels hält sich auch Cohen, dem es genügt, festzustellen (S. X): „Regarded therefore as a whole, the Book may be fairly described as the hymnal of the Temple."

Neben der neutralen Haltung gibt es auch die bewußte Ablehnung, am eindeutigsten bei Eerdmans (Komm. S. 6 ff.). Er ist dagegen, weil er den Zusammenhang zwischen Psalmen und Kult nicht für bewiesen hält. Nicht völlig ablehnend, aber doch sehr reserviert, verhalten sich Pfeiffer und Herkenne (S. 26 ff.), von denen der erstere erklärt, die Psalmen könnten weder nach Form noch Inhalt endgültig klassifiziert werden, und der letztere die Mischformen im Psalter als Beweis dafür heranzieht, daß ein Stilgefühl

in unserem heutigen Sinn in der hebräischen Poesie nicht bestanden habe. Snaith (1945 S. 13) anerkennt die Berechtigung der Gattungsforschung, doch wirft er Gunkel vor, die Gattungen zu starr und schematisch gesondert zu haben.

Daß die Gattungsforschung noch nicht am Ende ist und noch manche Fragen bleiben, wird man nicht bestreiten; sie deswegen ablehnen, heißt das Kind mit dem Bade ausschütten. Es genügt, auf die sehr situations- und formgebundenen babylonischen Psalmen hinzuweisen, und daß im AT ein Zusammenhang zwischen Psalmen und Kult nicht nachgewiesen sei, hätte wohl nicht behauptet werden dürfen.

Die wenigen ablehnenden oder kritischen Stimmen ändern an der Tatsache nichts, daß die Erkenntnisse Gunkels zu einem festen Besitz geworden sind. Die neuere Forschung hatte darum hier keinen Neubau zu errichten, sie konnte sich vielmehr darauf beschränken, Bestehendes auszubauen. Dahin gehören Versuche, die von Gunkel vorgeschlagenen Namen der Gattungen oder seine Einteilung zu ändern bzw. zu modifizieren[1]). Mowinckel, Offersang bietet die folgende Ordnung: 1. Königspsalmen, 2. Lobgesänge oder Hymnen, 3. Psalmen zu Jahwes Thronbesteigungsfest, 4. Volksklagelieder und Gemeindegebete, 5. Nationale Klagepsalmen in Ich-Form, 6. Persönliche (private) Klagepsalmen, 7. Öffentliche Dankpsalmen, 8. Persönliche (private) Dankpsalmen, 9. Segens- und Fluchpsalmen, 10. Das Prophetenwort im Psalm und prophetische Psalmen, 11. Einzugsthorot und Gelübdepsalmen, 12. Stilmischungen und liturgische Kompositionen. Bei Kissane bietet sich folgendes Bild: 1. Gebete um Befreiung aus Not, 2. Gebete um Rettung von den Feinden, 3. Vertrauenspsalmen, 4. Dankpsalmen, 5. Didaktische Psalmen, d. h. die eigentlichen Weisheitspsalmen und die Geschichtspsalmen, 6. Prophetische Psalmen. Zu den letzteren gehören auch die messianischen Psalmen, bei denen zwei Gruppen unterschieden sind: a) solche, die auf Grund von 2. Sam 7 der Person des Messias gelten, d. i. Ps 2. 20. 21. 72. 89. 110. 132, b) solche, die die künftige Herrlichkeit des Zion zum Inhalt haben, d. h. die wahrscheinlich von Jes 52 7 abhängigen Thronbesteigungspsalmen. – Nach dem Maßstab einer religiösen Entfaltung ordnet Cumming die Psalmen in aufsteigender Reihe: Klagen und Bitten, Zeugnis- und Dankpsalmen, Vertrauenspsalmen, Lehr- oder Weisheitspsalmen, schließlich die verschiedenen Arten von Hymnen, nämlich Tempelhymnen, Eschatologische Hymnen, Naturhymnen, Hymnen zum Preis heiliger Einrichtungen, besonders des Tempels. Barnes unterscheidet nach dem Inhalt zehn Klassen,

1) Einteilung und Benennung nach Gunkel, Einl.: Hymnen, Lieder von Jahwes Thronbesteigung, Klagelieder des Volkes, Königspsalmen, Klagelieder des Einzelnen, Danklieder des Einzelnen, Kleinere Gattungen (Segens- und Fluchworte, Wallfahrts-, Sieges-, Danklied Israels, Legende, Tora.

nämlich Gebete, Loblieder, Bitten um Befreiung, Glaubensbekenntnisse, Sündenbekenntnisse, Fürbitten, Verwünschungen gegen Feinde, Belehrungen, Meditationen (Problempsalmen), Lob des Gesetzes.

Es würde zu weit führen, wollten wir diese Beispiele im einzelnen kritisch gegeneinander abwägen. Es mag genügen, auf eine Tendenz hinzuweisen, die sie im Vergleich mit Gunkel kennzeichnet. Das ist das Bestreben nach vermehrter Differenzierung. In diesem Sinne hat Mowinckel zwischen die Klagelieder des Volkes und die des Einzelnen noch „Nationale Klagepsalmen in Ich-Form" eingeschoben, und verzichtet Kissane überhaupt auf die Gesamtbezeichnung Klagelieder, um dafür einzelne kleinere, inhaltlich zugehörige Gruppen aufzuführen. Bei Cumming tritt die erwähnte Tendenz in seiner Unterscheidung verschiedener Formen des Hymnus hervor, worin ihm Staerk, Lyrik[2], 1920, S. 8 ff. und Kittel, Die Psalmen[5, 6], 1929, S. XXXV vorangegangen sind. Auch bei Barnes fehlt das differenzierende Bestreben nicht; doch ist ein Vergleich mit Gunkel hier dadurch erschwert, daß allzusehr nur auf den Inhalt gesehen wird und die kultische Situation außer Betracht bleibt.

Was sich soeben beim Problem der Einteilung beobachten ließ, spiegelt nur die Bemühungen wieder, die bei der Analyse der einzelnen Gattungen seit Gunkel vorherrschen; denn auch hier geht es weithin um eine feinere Umgrenzung und Scheidung. Besonders verständlich ist das bei der großen Gattung der Klagelieder des Einzelnen, bei der Gunkel, Einl. S. 251 ff. selber schon das Unschulds-, Buß- und Vertrauenslied als Unterarten herausgestellt hat. Eine weitere Untergruppe fand Schmidt im „Gebet des Angeklagten", das der Beter vor dem Ordal in der Untersuchungshaft spreche[1]). Nach der Schrift von 1928 gehören dazu Ps 4. 5. 7. 11. 13. 17. 25. 26. 28. 31. 35. 38. 54. 55 1–19. 59. 69. 86. 94 16–23. 102. 109. 140. 142, außerdem der dritte der syrisch überlieferten Psalmen (ZAW 1930 S. 9 f.), während Ps 42/43 nur nach der Formensprache und nicht mehr nach der Situation zugehörig sei. Im Kommentar hat Sch. seine Anschauung fast unverändert beibehalten; kleine Unterschiede bestehen darin, daß Ps 9/10. 71. 120. 143 neu hinzugezählt, Ps 13 und 102 dagegen nicht mehr als Gebete des Angeklagten bezeichnet werden. Ganz ist die These von Leslie aufgenommen worden, der in seinem Buch ein großes Kapitel hat mit der Überschrift: „Prayers of the Falsely Accused". Schwere Bedenken meldete dagegen sogleich Gunkel, Einl. S. 252 ff. an, und es unterliegt keinem Zweifel, daß Sch. den Kreis der allenfalls zugehörigen Psalmen viel zu weit gezogen hat. Im Blick auf 1. Kön 8 31 f. und den genannten syrischen Psalm wird man

1) Das Gebet des Angeklagten im AT, 1928, vgl. dazu auch Haller, ThR NF 1, 1929, S. 394, wo die These zustimmend besprochen ist.

aber wohl doch mit der neuen Gattung rechnen dürfen, und mit Eissfeldt, Einl. S. 132 mögen ihr Ps 7. 35. 57. 69 zugezählt werden. Noch vorsichtiger ist Marschall (S. 87 ff.), der nur Ps 7 und 17 als zugehörig anerkennt. Und im Gegensatz zu Schmidt läßt er diese Psalmen nicht mit einem gerichtlichen Verfahren verbunden sein; sie seien vielmehr „auf eine dem Beter gegenüber geäußerte oder durch Hörensagen zu ihm gelangte Verdächtigung hin gebetet worden" (S. 93).

Einen weitreichenden Versuch zur Unterteilung der Gattung hat Birkeland (Die Feinde des Individuums . . .) unternommen. Gegenüber Gunkel bestreitet er die Existenz einer besonderen Gruppe von Vertrauensliedern. Vielmehr möchte er die Klagelieder danach gliedern, ob sie vor oder nach dem Unglück gesprochen seien. Die ersteren, d. h. Ps 3. 5. 7. 11. 19B. 26. 27. 36. 52. 54. 57. 62. 64. 71. 77. 86. 92 (?). 139. 140. 143 enthielten keine eigentliche Elendsschilderung, eine solche fände sich nur bei den letzteren, auf das Unglück zurückblickenden, d. h. bei Ps 6. 9/10. 13. 17 (?). 22. 25. 31. 35. 37. (38). 40. (41). 42/43. 55. 56. 59. 69. 94. 102. 109. 119. 120 (?). 141 (?). 142. Der ersten Gruppe sei es eigentümlich, daß sie nur Klagen über Feinde und nicht auch über sonstige Not kenne; die zugehörigen Lieder seien bei sich nähernder Feindesgefahr gedichtet und ließen sich nach ihrem Zweck als „Schutzpsalmen" bezeichnen. Auch bei der zweiten Gruppe stehe die Feindesklage im Vordergrund, doch komme die Klage über Krankheit hinzu. Psalmen, bei denen diese vorherrscht, werden unter der Überschrift „Krankheitspsalmen" gesondert aufgeführt. Es sind das Ps 6. 30. 38. 41. 88. 102. Wo hier Feinde auftreten, hätten sie die Krankheit nicht verursacht, wohl aber verschlimmert, und das durch psychischen, nicht magisch-zauberischen Einfluß.

Beachtenswert ist hier sicher der Versuch, reine Feindespsalmen zu unterscheiden von solchen, bei denen zu den Feinden die Krankheit hinzukommt; ob aber die weitere und eingreifendere Scheidung in vor oder nach dem Unglück gesprochene Gebete möglich ist, scheint sehr fraglich zu sein. Der Inhalt der auf die beiden Gruppen verteilten Texte bietet zu wenig klare Hinweise.

Die von Birkeland versuchte Ausscheidung reiner Krankheitspsalmen ist auch sonst noch unternommen worden. Castellino (1939 S. 92 ff.) trennt von den eigentlichen Krankheitspsalmen wie 88 und 102 solche, bei denen das Leiden anders begründet ist, sei es in der Sünde (38. 51), sei es in der Verlassenheit von Gott (22. 27 1–14), sei es im Fernsein von Jerusalem (42/43. 61. 63. 120), sei es schließlich im Wirken der Feinde (5. 28. 31. 35. 54. 55. 56. 57. 59. 64. 69. 70. 71. 86. 109. 140. 141. 142. 143). Nach Ridderbos (Werkers der ong. S. 47) sind Krankheitspsalmen: 6. 30. 38. 41. 88. 102. 103. 107 17–22 und vielleicht auch 39. 116. 130, und nach Mowinckel (Offersang

S. 250) gehören dazu u. a. Ps 6. 22. 28. 32. 38. 39. 41. 88. Schon oben (S. 36) hatten wir Anlaß, auf eine andere Sondergruppe hinzuweisen, die M. innerhalb der Klagelieder annehmen möchte; es sind die „Nationalen Klagepsalmen in Ich-Form" (Offers. S. 227). In ihnen gehört das Ich dem König, der als Repräsentant des Volkes vor Gott eine durch äußere oder innere Feinde entstandene Not ausbreitet. Psalmen dieser Art sind u. a. 3. 5. 7. 9/10. 22. 27. 61. 63. 69. 77. Neben ihnen stehen als eine Größe für sich die persönlichen oder privaten Klagelieder. Damit hat M. eine Anregung von Birkeland aufgenommen und sie zugleich auf ein vernünftiges Maß reduziert. Gibt es doch nach B. nur noch nationale Klage- oder Dankpsalmen, deren Ich in älterer Zeit der König und seine Heerführer und in späterer der Hohe Priester ist (s. dazu unten S. 52 f.).

Über die Gattung des Klageliedes hinaus führt das folgende, seit 1930 wiederholt aufgegriffene Problem: Das Verhältnis von Klage- und Dankliedern. Obwohl Gunkel, Einl. S. 247 ff. und 268 ff. auf den versprochenen Dank im Klagelied und auf die Erzählung der überstandenen Not im Danklied hinweist, liegen die beiden Gattungen für ihn auseinander: Das Klagelied die seltener im Tempel und öfter am jeweiligen Ort des Leidens vorgebrachte Bitte, das Danklied der nach der Errettung meist im Tempel abgelegte Dank. Der für mehrere Klagelieder so bezeichnende Stimmungsumschwung ist nach G. die Folge eines die Erhörung zusagenden Orakels[1]); die entsprechenden Verse gehören also durchaus noch in die Situation der Klage, ihr Inhalt ist die zugesagte und noch nicht die geschehene Wendung. „Hier schaut der Beter, in der Zeit weit vorauseilend, triumphierend schon als erfüllt und vollendet, worum er so sehnlich gebeten hat"[2]). Daß es in Israel eine priesterliche Heilszusage wirklich gab, ist durch Begrichs Analyse von Texten aus Deuterojesaja überaus wahrscheinlich geworden[3]). Trotzdem bleibt die Frage, ob jene Zusage bei den Klageliedern vorausgesetzt werden darf, da sie keinen eindeutigen Hinweis enthalten, wie es eine direkte Anrede des Beters wäre.

So hat zuerst Schmidt (Komm.), obwohl er das priesterliche Heilsorakel anerkennt, eine andere Erklärung für den Stimmungsumschwung gesucht. In Fällen wie Ps 6 2–8, 9–11. 22 2–22a, 22b–32. 28 1–5, 6–7. 69 2–30, 31–35 sieht er im zweiten Teil nicht den Ausdruck der Gewißheit künftiger Erhörung, sondern ein zweites, nach der Erhörung gesprochenes Gebet. Was die Vereinigung der Teile anlangt, so bemerkt er zu Ps 6 (S. 11): „Man hat hier neben dem Flehgebet aus dem Munde eines Kranken ein kurzes Dankgebet

1) So auch Mowinckel, Ps-St. I S. 149 ff., Religion und Kultus S. 89 f., Offersang S. 279 f., 284 ff.

2) Gunkel, Einl. S. 245.

3) ZAW NF 11, 1934, S. 81 ff. und Studien zu Deuterojesaja, 1938, S. 6 ff.

für seine Rettung aufbewahrt; wahrscheinlich weil das eine wie das andere immer wieder gebraucht und gefordert worden ist." Ähnliche Gedanken äußert Podechard in seinem Kommentar. Auch nach ihm sind Klage und Bitte zusammen nach der Rettung im Tempel vorgetragen worden. „L'auteur revit son épreuve avec son dénouement et il les fait revivre à ses auditeurs" (S. 34)[1]).

Auf diesem Weg ist Weiser (1950 S. 41 f. und 49 ff.) weitergeschritten. Es steht ihm fest, daß da, wo der Stimmungsumschwung sich findet, zwei einst getrennte Lieder vereinigt sind, die beide von Anfang an zum Kult gehörten. Zuerst hatte die Klage im Bundeskult ihren Platz, und nach der Erhörung wurde auch das Dankgebet dort gesprochen, und zwar so, daß die Klage zu einem rückblickenden Bestandteil desselben gemacht wurde. Das Klage und Dank vereinende Gebet vergleicht Weiser nach seiner Funktion mit Votivgaben und Votivsteinen, auf denen Not und Errettung des Stifters dargestellt sind. In dieser Sicht rücken die Gattungen des Klage- und Dankliedes nahe zusammen; äußerlich, indem beide gleichermaßen ihren Platz im Kult erhalten[2]), und innerlich, indem die aufgezeichnete und zusammen mit dem Dank vorgetragene Klage ganz in das Licht der letzteren gerückt wird. Das gilt auf alle Fälle für die zusammen mit dem Dank überlieferte Klage; ob es auch für die isoliert erhaltene angenommen werden darf, ist ungewiß und nicht wahrscheinlich.

Man könnte zwar versucht sein, für eine Wertung von Klage und Bitte vom Dank aus die akkadischen Personennamen heranzuziehen. Unter ihnen gibt es Bitten um ein Kind[3]), die nach dessen Geburt gegenstandslos geworden sind. Wenn sie im Namen bewahrt und so gleichsam verewigt wurden, so kann das nur den Sinn einer Art Dank haben. Ähnlich wird man die vielen, meist dem Kind selber in den Mund gelegten Bitten um Erhörung, Bewahrung und Rettung auffassen müssen[4]), denen inhaltsgleiche Danknamen entsprechen. Auch hier wird die bewahrte Bitte eine Form des Dankes sein, und dasselbe wird für die Namen gelten, deren Inhalt eine Klage ist[5]). In allen diesen Fällen können Bitte oder Klage zu einem Ausdruck des Dankes werden, weil das benannte und somit gerettete Kind die Wendung der Not veranschaulicht. Das Kind nimmt etwa die Stellung ein, welche bei zu-

1) Auch Ridderbos, De werkers der ong. S. 33 ff. ist gegenüber der Annahme eines Heilsorakels skeptisch.

2) Damit ist der von Gunkel, Einl. S. 181 ff. und 283 f. behauptete Unterschied zwischen den Gattungen, wonach die erstere sich mehr vom Kult gelöst hätte als die letztere, beseitigt; vgl. bereits Mowinckel, Ps-St. I S. 137 f.

3) Stamm, Die akkadische Namengebung, 1939, S. 148 ff.

4) l. c. S. 166 ff.

5) l. c. S. 161 ff.

sammengesetzten Psalmen, wie 6. 22. 28. 69, der zweite, der Erhörung gewidmete Teil hat. Nur für diese Psalmen haben die Namen den Wert einer gewissen Analogie, nicht aber für Klagelieder ohne Ausdruck des Erhörungsjubels. Diese dürfen kaum anders gewertet werden denn als wirkliche, vor der Erhörung liegende Klagen, deren sich Leidende oder Verfolgte immer wieder bedienen konnten.

In einer innerlichen Weise setzt sich Westermann (1953 S. 47 ff.) mit dem Problem des Heilsorakels auseinander. Er ist von dessen Bestehen überzeugt, doch betont er, daß mit der Erhörung das Entscheidende geschehen ist. „Das noch Ausstehende, die Wende der Not, muß nun notwendig folgen" (S. 56). Er unterscheidet bei den Klageliedern drei Gruppen, nämlich 1. solche, die vor der Wende der Not gesprochen sind, mit offener Bitte (Ps 9 14–15. 55. 61. 141. 142 u. a.), 2. solche mit erhörter Bitte (Ps 3. 6. 10. 13. 22. 27 A. 28. 31 A. 31 B. 54. 56. 64) und 3. „solche, die in der Mitte zwischen offener und erhörter Bitte stehen" (Ps 5. 7. 12. 35 A. 69. 71. 86. 102). In einer weiteren Arbeit (ZAW 1954) hat sich W. der Geschichte des Klageliedes zugewandt, wobei er das Augenmerk besonders auf die in alten Prosatexten bewahrten Anfänge und auf das aus Apokryphen und Pseudepigraphen zu erhebende Ende gerichtet hat.

In der schon genannten Schrift Westermanns von 1953 hat der Hymnus eine über Gunkel hinausführende Behandlung erfahren. Auf Grund der Tatsache, daß das Hebräische nur Verben für loben und nicht auch für danken hat, lehnt der Verfasser die Unterscheidung zwischen Hymnus und Danklied ab. Beide werden als eine Gattung unter dem Namen „Lobpsalmen" zusammengefaßt. Innerhalb derselben gibt es die Gruppen des „beschreibenden" und des „berichtenden Lobes", wobei die erstere den früheren Hymnen und die letztere den Dankliedern entspricht. Unter den Psalmengattungen werden zwei als die grundlegenden von den übrigen abgehoben, das sind die Lobpsalmen auf der einen und die Bitt- oder Klagelieder auf der anderen Seite.

Wir haben weiter auf die Bearbeitung der Thoraliturgien durch Galling hinzuweisen. Er hält sich an die bereits von Gunkel, Einl. S. 408 unter dem angegebenen Begriff zusammengefaßten Texte (Ps 15. 24. Jes 33 15 f.). Diese lassen als für die Gattung wesentlich zwei Teile erkennen: Die Frage des Laien nach dem Zutritt zum Heiligtum und die Antwort des Priesters darauf. Als abschließenden dritten Teil postuliert G. „eine negative Selbstaussage, ein Unschuldsbekenntnis, einen Beichtspiegel des Laien". Die Form eines solchen wird aus Texten erschlossen wie Dtn 26 12 ff. Ps 50 16 ff. Mi 6 8. Ps 119 101 f. 101 3. 73 13., denen ein Stück aus dem 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuches an die Seite gestellt wird. In der Alt-Festschrift[1]) hat von Rad die Nachgeschichte des Beichtspiegels bis ins NT hinein verfolgt.

1) Geschichte und Altes Testament, 1953, S. 153 ff.

Einige besonders liebenswürdige, gattungsmäßig aber nicht leicht zu bestimmende Psalmen hat Schmidt (1931) unter dem Stichwort „Grüße und Glückwünsche" zusammengefaßt[1]). Es sind: Ps 127, ein Grußlied an ein Haus, in dem ein Kind geboren wurde, Ps 128, ein Lied, mit dem ein herzutretender Gastfreund einen Mann vor dessen Haus begrüßt, und Ps 133, der Gruß an ein von zwei Familien gemeinschaftlich bewohntes Haus. Zu dieser Gruppe stellt Sch. auch Ps 1 (Jer 17 5–8) als Gruß an einen Frommen, ferner Hi 5 17 ff. als Gruß an einen Leidenden. Im Kommentar sind diese Ergebnisse beibehalten und noch auf Ps 112 ausgedehnt, der als Gruß an den zu einer Dankfeier Kommenden verstanden wird.

Mit den in den Psalmen auftretenden Geschichtsmotiven beschäftigt sich die Arbeit von Lauha. Sie hat das Ziel festzustellen, „welchen geschichtlichen Begebenheiten die Psalmen ihre Aufmerksamkeit zuwenden". Damit ist gegeben, daß sämtliche Psalmen in den Kreis der Betrachtung einbezogen sind; doch stehen naturgemäß die von Gunkel, Einl. S. 323 ff. als Legende bezeichneten Geschichtspsalmen (78. 105. 106) im Mittelpunkt, da sie der Untersuchung den meisten Stoff liefern. Und man hätte wünschen mögen, daß der Verfasser ihre gattungsmäßige Sonderart mehr hätte sichtbar werden lassen.

8. Psalmen und Kult

Nach Gunkel haben die meisten Gattungen ihren Ursprung im Kult. Eine Ausnahme davon machen (Einl. S. 382 ff. und 394) die Weisheitslieder und Weisheitssprüche. Von den anderen Gattungen haben die Danklieder (des Volkes und des Einzelnen) und die Klagelieder des Volkes den anfänglichen kultischen Bereich nur wenig oder gar nicht verlassen. Anders ist es bei den Klageliedern des Einzelnen. Sie haben sich „sehr wahrscheinlich schon in vorexilischer Zeit" (Einl. S. 262, vgl. 426) vom Kult gelöst und sind zum rein persönlichen „geistlichen Lied" geworden[2]). In einem beschränkteren Maß soll sich diese Entwicklung auch beim Hymnus vollzogen haben[3]).

Dagegen erhob Mowinckel (Ps-St. I S. 134 ff.) seinen berühmten Widerspruch, indem er die Klagepsalmen als offizielle Kultlieder verstanden wissen wollte und zum Beweis ihres kultischen Charakters auf das bei ihnen vorauszusetzende priesterliche Orakel und die Inkubation hinwies. Als Urheber der

1) Gunkel, Einl. S. 382 ff. stellt sie zu den Weisheitssprüchen bzw. Weisheitsliedern.

2) Diese Anschauung vertritt Gunkel bereits in dem zuerst 1911 erschienenen Aufsatz: „Die Psalmen" (Reden und Aufsätze, 1913, S. 116), nur eine Andeutung nach dieser Richtung in: „Ausgewählte Psalmen", 1904, S. 112 f.

3) Einl. S. 66 f.

Psalmen nahm er wenig später[1]) das Tempelpersonal in Anspruch. Diese Anschauungen vertritt M. auch heute noch, wie die entsprechenden Abschnitte aus „Offersang og sangoffer" zeigen. Der eine davon hat das Thema: „Psalmengattungen und deren Platz im Kult" (S. 24 ff.) und der andere: „Psalmendichter" (S. 347 ff.), und mit den letzteren sind die Tempelsänger gemeint. Über das Verhältnis der Psalmen zum Kult schreibt M. in „Religion und Kultus" S. 117: „Der «Psalter» in der Bibel hängt engstens mit dem Kultus zusammen, nicht nur in dem Sinne, daß die einzelnen Psalmenformen ursprünglich aus dem Kultus hervorgegangen sind, sondern auch so, daß nahezu alle die überlieferten Psalmen wirkliche Kultpsalmen sind, für den Kultus gedichtet und im Kultus verwandt." Aus dem Schluß des Satzes geht hervor, daß M. mit einigen Ausnahmen von der allgemeinen Regel rechnet, d. h. mit dem Vorhandensein einiger nichtkultischer Psalmen. Als solche gelten in Ps-St. VI S. 8–36 nur Ps 1. 127 und vielleicht 112[2]). Offersang S. 375 sind es dagegen mehr, nämlich Ps 1. 19B. 34. 37. 49. 78. 105. 106. 111. 112. 119. 127. Dieser Unterschied gegenüber früher hängt damit zusammen, daß M. jetzt neben die „kultische" Psalmendichtung eine „gelehrte" stellt[3]), der eben die genannten Psalmen zugehören.

Der Gegensatz Gunkel-Mowinckel ist für die Forschung seit 1930 ein wichtiger Gegenstand geblieben, wobei beide ihre Befürworter fanden. Auf der Seite Gunkels sehen wir Eissfeldt, de Groot, Kuhl, Nötscher, Paterson, Peters, Podechard und Schmidt. Auch Ridderbos, der dem Problem (1950) eine besondere Schrift gewidmet hat, gehört hierher[4]). Er anerkennt das Bestehen einer Kultlyrik, doch rechnet er auch mit Psalmen, die außerhalb des Kultes entstanden sind, und bei wieder anderen hält er eine Entscheidung darüber für unmöglich, ob sie für den Kult gedichtet

---

1) Ps-St. VI, 1924, S. 37 ff.

2) Dem stimmt Jansen S. 95 ff. zu. Die kanonischen Psalmen seien Dichtungen für den Kult im Unterschied zur spätjüdischen Psalmendichtung. Die in dieser auftretende Stilauflösung beweise, „daß die Dichtung nicht mehr an jene durch die Überlieferung bestimmte Situation gebunden ist."

3) Offersang S. 368 ff.

4) Wenig Beachtung schenkt Barnes dieser Frage. Er begnügt sich (Komm. S. LXXVI f.) mit einem Paragraphen: „The Use of the Psalms in the Jewish Church." – Leslie, der stark von Gunkel beeinflußt ist, scheint hier doch eher auf die Seite Mowinckels zu gehören, indem er die Psalmen als Teile eines: „Living worship" ansieht. – Eine hinter Gunkel zurückgehende Sonderstellung nimmt Pfeiffer ein: Die Mehrzahl der Psalmen sei nicht für liturgischen Gebrauch verfaßt, und mit Ausnahme von Ps 24, 7–10 sei kein Psalm im Ritual des vorexilischen Tempels gebraucht worden. – Auf Seiten Gunkels auch Haller, ThR NF 1, 1929, S. 395 ff.

seien oder nicht. Auf der Seite von Mowinckel finden wir Bentzen, Calès, Engnell[1]), Lods, Oesterley (Komm. S. 5), Sellin[2]), Widengren[3]) und Weiser. Bei letzterem läßt sich eine Entwicklung von Gunkel zu Mowinckel beobachten. In der Einleitung (1. Aufl. S. 231 und 2. Aufl. S. 208) stehen die Sätze: „Die Geschichte der Psalmensammlung verläuft in umgekehrter Richtung wie die der Entstehung der einzelnen Psalmen. Zeigt die Geschichte der Psalmendichtung im AT (im allgemeinen) den Weg vom kultischen Lied zur kultfreien Dichtung, so läßt die Geschichte der Sammlung (mehr) eine Entwicklung auf den Kultus hin sichtbar werden." Im Kommentar von 1950 (S. 48, vgl. S. 54) wird dagegen festgestellt, es bleibe von wirklich kultfreien Liedern nicht mehr viel übrig. Dazu rechnet W. Ps 119 und 143; den ersteren nennt er ein schriftstellerisches Erzeugnis und beim letzteren betont er den privaten Charakter. Auch Ps 131 sei das persönliche Bekenntnis eines Einzelnen, das aber nach Vs. 3 doch seinen Sitz im „Bundesfestkult" hatte, und bei Ps 73 lasse Vs. 28 auf den Vortrag im Tempel schließen.

Unter dem Einfluß Mowinckels (vgl. jetzt auch seine Schrift über den 68. Psalm) haben einige Forscher versucht, einzelne Psalmen besonders in ihre kultische Situation einzuordnen, so Engnell zu Ps 1[4]), Vogt zu Ps 23, Ringgren und Würthwein zu Ps 73, Willesen zu Ps 74, Humbert zu Ps 104, Dürr, Rowley und de Savignac zu Ps 110[5]) und Danell zu Ps 139. Unter diesen Arbeiten hat diejenige von Dürr Beachtung und Zustimmung gefunden, was u. a. damit zusammenhängt, daß sie keine neue These enthält, sondern nur die schon ältere von der Zugehörigkeit des 110. Psalms zum Thronbesteigungsfest durch eine neue Interpretation und durch neues Material zu stützen sucht. Dankenswerte Ergänzungen dazu aus ägyptischen Texten bringt de Savignac. Rowley legt mehr Gewicht auf die geschichtliche als auf die kultische Situation: Der Psalm sei entstanden, als David als Herr Jerusalems anerkannt war, und zwar würde in Vs. 1–3 der Priester Sadok sich verheißend an den König wenden, während in Vs. 4 dieser den

1) Nach „Pedersen-Festschr." S. 86 hält er nach Mowinckels Ps-St. grundsätzlich nur noch die kultische Deutung für möglich. Im Artikel „Psaltaren" (Sp. 815) gesteht er immerhin zu, die kultische Deutung besage nicht, daß jeder Psalm als Kulttext entstanden sein müsse. Es seien allerdings fast alle Psalmen kultisch, eine Ausnahme bilde Ps 137.

2) So auch Sellin-Rost S. 150 f.

3) Accadian and Hebrew Psalms of Lament. S. 34. Auch Marschall S. 45 f. bestreitet eine Entwicklung vom kultgebundenen Klagelied zum freien geistlichen Lied.

4) Pedersen-F. S. 85 ff.

5) Den Aufsatz von Widengren (1941) konnte ich nicht benützen.

bisher heidnischen Priester in seinem Amt bestätige. In dem Maß, als diese geschichtliche Einordnung spezieller ist als die gewöhnliche kultische, nimmt auch ihre Unsicherheit zu. Einen schönen Beitrag kultischer Erklärung hat Vogt geliefert, indem er Ps 23 als Lied deutet, das ein Pilger vor oder nach dem Opfermahl im Tempel vorgetragen habe. In Vs. 5-6 geht es real um dieses Mahl und um die Feinde, die ohnehin zum Danklied gehören. In Vs. 1–3a ist die gleiche Sache (das Opfermahl) bildlich dargestellt, und in Vs. 3b–4a sei ohne figürlichen Sinn der Psalmist auf dem „Weg des Lebens" beschrieben. Eine Klage sei gegen ihn erhoben worden, doch wurde er freigesprochen, da die Richter seine Unschuld einsahen. Gott bewahrte ihn vor jedem strafwürdigen Unrecht, und dafür dankt er.

Bei Ps 104 ist Humbert bemüht, ihn zusammen mit Gen 1 als Text für das Thronbesteigungs-Neujahrsfest zu erweisen. Wenigstens beim Psalm erscheint das als möglich, während bei Gen 1 ein Zusammenhang mit dem Fest wohl für die zugrunde liegenden Traditionen angenommen werden darf, jedoch kaum für den uns als Teil der Priesterschrift vorliegenden Text. – Sehr schwer ist es, sich gegenüber Würthweins Erklärung von Ps 73 zu entscheiden. Sie läßt den individuellen Problem-Psalm zu einem vom König in Feindesnot gesprochenen Vertrauenslied werden. Vs. 17 ff. gehe auf ein Orakel, das ihm im Tempel zuteil geworden sei. Das befremdet durch seine Neuartigkeit, doch wäre es verfehlt, es deswegen abzulehnen, zumal es durch eine solide Exegese unterbaut ist. Man wird hier im Urteil zurückhaltend sein müssen.

Auch Ringgren (VT 3) versteht Ps 73 als Kultlied, das ist aber auch das einzige, worin er mit Würthwein übereinstimmt. Er sieht den Psalm durchtränkt mit mythischen Motiven und glaubt, daß hinter Vs. 18 ff., dem Ausblick auf das Ende der Gottlosen, ein ritueller Kampf im Tempel beim Neujahrsfest stehe. Das sind Phantasien, gegenüber denen eine kritische Zurückhaltung unangebracht wäre. Nicht anders vermag ich die Versuche von Engnell, Willesen und Danell zu werten. Kann denn Ps 1 im Ernst ein Fürstenspiegel sein, soll wirklich der 74. Psalm nur noch von mythischen und nicht mehr von geschichtlichen Feinden wissen, und läßt sich Ps 139 an 1. Kön 3 heranrücken im Sinne eines Bekenntnisses, das der König beim Thronbesteigungsfest ablegte?

Es ist offensichtlich, daß die kultische Erklärung der Psalmen nicht nur Probleme löst, sondern auch neue und schwere aufgibt. Dennoch wird man, zu einer Entscheidung zwischen Gunkel und Mowinckel gedrängt, sich eher auf die Seite des letzteren zu stellen haben; denn sein Verständnis des Kultes entspricht dem Wesen der antiken und besonders der altorientalischen Religion mehr, als das bei Gunkel der Fall ist, der mit dem „geistlichen Lied" zudem eine moderne, vom abendländischen Individualismus geprägte

Größe einführte[1]). Eine Umwandlung ursprünglich kultischer Lieder zu einer freien Individualpoesie dürfte es nicht gegeben haben. Wenn man sich so gegen Gunkel abgrenzt, besagt das nicht, daß überhaupt keine kultfreien Psalmen anzunehmen seien. Daß mit solchen gerechnet werden muß, zeigt Mowinckels Unterscheidung zwischen kultischer und gelehrter Psalmendichtung deutlich genug. Es wird eine Aufgabe künftiger Forschung sein, Umfang und Eigenart der beiden Gruppen immer genauer zu erfassen und gegeneinander abzugrenzen. Bei der Gruppe der Kultpsalmen stellen sich noch die zwei folgenden Fragen:

1. Ist bei diesen gleichmäßig nur der offizielle Kult vorauszusetzen, oder hat man auch mit Abstufungen und Entwicklungen zu rechnen, in dem Sinne, daß gewisse Psalmen Ausdruck einer kleineren Gemeinschaft in oder eher neben dem Ganzen gewesen wären? Als Glieder einer solchen hat man schon länger[2]) die „Armen" und „Frommen" der Psalmen vermutet. Neuerdings hat Eerdmans mit seiner kühnen These die Aufmerksamkeit wieder stark auf sie gelenkt (vgl. unten S. 57), wozu kommt, daß von Rad[3]) zu Ps 16. 27. 36. 63. 65. 73. 84. 142 auf eine Vergeistigung alter kultischer Aussagen hingewiesen hat, ein Vorgang, der sich am ehesten in einem kleineren Kreis gleichgesinnter Frommer abgespielt haben dürfte.

2. Welcher Art war überhaupt der hinter den Psalmen stehende Kult? War es, wie Mowinckel[4]), Engnell und ihre Schüler annehmen, der altorientalische mit Opfern und dramatischen Begehungen bei den Festen? Oder trug er als Erbe aus der amphiktyonischen Frühzeit einen spezifisch israelitischen Charakter, bei dem die Heilsgeschichte, der Rechtsvortrag und (in Abständen) die Wiederherstellung gestörter Besitzverhältnisse im Mittelpunkt standen?[5]) Auf diese Fragen muß mit der Zeit eine Antwort gefunden werden. Diese hätte Israels Eigenart wie seinen Zusammenhang mit dem übrigen alten Orient zu berücksichtigen, und sie müßte gleichermaßen den

---

1) Vgl. auch Bentzen, Introd. I S. 165 f. und II S. 170, ferner von Rad, BF S. 427 f.

2) Vgl. Causse, Les „pauvres" d'Israel, 1922, Kittel, Die Psalmen, 1929, S. 217 ff. und 284 ff. und Gunkel-Begrich, Einl. S. 209 ff.

3) BF S. 431 ff.

4) Religion und Kultus S. 73 betont Mowinckel das geschichtliche Element im israelitischen Kult, vgl. auch seine Bemerkungen in TLZ 79, 1954, Sp. 644 und Der 68. Ps. S. 33.

5) Vgl. dazu Noth, Das System der Zwölf Stämme Israels, 1930, S. 86 ff., und Geschichte Israels, 1950, S. 87 ff. (2. Aufl. S. 96 ff.), Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts (Kl. Schr. I S. 325 ff.), von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs, 1938, S. 35 f., Kraus, Gottesdienst in Israel, vgl. auch VT 4, 1954, S. 29 ff.

Kult- und Opferaussagen der Klage- und Dankpsalmen[1]) und der Liturgien[2]) gerecht werden, wie auch solchen Texten (Ps 50. 81), in denen auf den Gesetzesvortrag beim Fest angespielt wird.

Einen ersten zusammenfassenden Versuch hat Weiser (1950 S. 11 ff.) vorgelegt mit seiner Theorie vom „Bundesfestkult". Teile desselben sind die Theophanie mit der Willenskundgabe Gottes, die Abrenuntiation fremder Götter, die Bundeserneuerung, die Thronbesteigung Jahwes und die des irdischen Königs, die rituelle Klage des Volkes und der Rückblick auf die Gründung des Tempels. Das Fest war Ziel der Wallfahrer, und hierbei brachte, wenigstens in älterer Zeit, der Einzelne seine Klage vor und stattete seinen Dank ab. Es ist das die Ursprungssituation der Klage- und Danklieder. Das Fest ist für W. zu einem schöpferischen Mittelpunkt der israelitischen Religion geworden, dessen Geist – Ideologie, wie der Entdecker öfter sagt – nicht nur die Welt der Psalmen beherrscht, sondern auch bei Hiob und Jeremia seine Spuren hinterlassen hat[3]). Ohne Zweifel lebt hier ein ernstes Bemühen, eine mehr altorientalisch-primitive Sicht des altt. Kultes durch die Berücksichtigung genuin israelitischer Elemente zu korrigieren; man kann auch sagen, die Anregungen von Mowinckel und Engnell sind aufgenommen, weithin beibehalten, jedoch irgendwie vom Altorientalischen ins Israelitische übersetzt. So sehr man das Anliegen achten und verstehen kann, lassen sich doch gewisse Bedenken nicht unterdrücken. Mit Kraus[4]) wird man fragen, ob der Begriff Ideologie hier angemessen gebraucht werde, und mit Bückers (Bibl. 1951) wird man es als einen Hauptmangel empfinden, daß W. „nur das Bundesfest berücksichtigt, ohne zu untersuchen, ob die vorgebrachten Ideen nicht auch bei anderen bekannten Festen verwandt werden können". Eine Sache für sich stellt schließlich die Thronbesteigung Jahwes als Teil des Festes dar.

Das führt uns zu einem besonderen Problem, auf das am Ende dieses Abschnittes noch eingegangen sei: das Thronbesteigungsfest. Dieses ist an den Namen Mowinckels geknüpft[5]), der mit seiner These von der zusammen mit Laubhütten und Neujahr gefeierten Erneuerung von Jahwes Königtum und den weder zeitgeschichtlich noch eschatologisch, sondern kultisch zu verstehenden „Jahwe-Königs-Psalmen" als zugehörigen Texten der For-

1) Gunkel-Begr., Einl. S. 175 ff. und 265 ff.

2) l. c. S. 411. – Von den Thronbesteigungspsalmen wird wegen ihrer besonderen Problematik hier abgesehen.

3) Vgl. Weiser, Das Buch Hiob, 1951 und Der Prophet Jeremia I und II, 1952/55 (ATD 13 und 20/21).

4) Beiträge zur evangel. Theol. 15, 1952, S. 126 f.

5) Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie (Ps-St. II, 1922).

schung die stärksten Anregungen gegeben hat. Unter denen, die sich positiv einstellten, ist vorab Schmidt zu nennen. Er hat seine schon 1927 gegebene Zustimmung[1]) im Kommentar erneuert. Auf besonders fruchtbaren Boden fiel die These dort, wo man mit einem dem ganzen alten Orient gemeinsamen religiös-kultischen „pattern" rechnet und deswegen unbedenklich ägyptische, babylonische und ugaritische Riten auch für Israel voraussetzen kann. So findet es sich zurückhaltend bei Böhl und Pedersen und ohne Einschränkung bei Bentzen, Engnell, Johnson (1935) und Widengren. Hier ist das Thronbesteigungsfest, wie annähernd auch schon bei Mowinckel, der Mittelpunkt des religiösen Lebens geworden, gleich einem Kristall, der alle Strahlen sammelt. Großes Gewicht wird auf den dramatischen Charakter des Festes gelegt[2]): Der König ist als Vertreter Jahwes die Hauptperson. Er wird von den feindlichen Welt- und Chaosmächten bekämpft und fast zum Erliegen gebracht. Erst in der äußersten Not greift Jahwe ein und befreit ihn und damit das Volk vom Tode. Daraufhin wird der König wieder in sein Amt eingesetzt, die Texte dazu sind Ps 2 und 110[3]). Mitunter glaubt man, aus der Michal-Episode von 2. Sam 6 eine Erinnerung daran ablesen zu können, daß die heilige Hochzeit in Israel, wie sonst im alten Orient, zu den Stücken des Neujahrsfestes gehört habe[4]). Infolge von Kampf und Niederlage ist der König, bevor er sein Amt wieder antritt, „leidender Gottesknecht", auf der Fahrt in die Unterwelt begriffen. Dokumente seines Leidens sind die Klagelieder, deren Träger ursprünglich nicht ein beliebiger Frommer[5]), sondern eben der König war (vgl. dazu noch unten S. 53). Um dieses Zusam-

---

1) In der Schrift: Die Thronfahrt Jahves. – Auch Humbert (1935) hat die These übernommen, ebenso Leslie und z. T. von Rad im Th. Wb. z. NT I S. 567. – Vom Sprachlichen her beschäftigt sich Koehler (VT 3) mit dem Satz *jahwā mālak*, wobei er von Kraus, Gottesdienst S. 101 Anm. 175a und J. Ridderbos (VT 4) kritisiert wurde.

2) So auch schon Mowinckel (Ps-St. II S. 61 ff. und 105 ff., ebenso Religion und Kultus S. 55 und 73 ff.).

3) Johnson weist beiden Psalmen die Stelle nach dem Kampf zu; nach Bentzen, Messias ... S. 11 gilt das nur für Ps 110, während Ps 2 vor dem Kampf gesprochen wäre. – Zum Kampf des siegreichen Gottes vor der Thronbesteigung vgl. Kapelrud, Baal in the Ras Shamra Texts, 1952, S. 131.

4) So J. R. Porter in seinem Vortrag: „The Interpretation of II Samuel VI and Psalm CXXXII" (The Society for OT Study, Bulletin: The Edinburgh Meeting, July 1954, jetzt JTS NS 5, 1954, S. 161 ff.); doch vgl. schon Engnell, Studies S. 77 und Bentzen, Messias ... S. 14 Anm. 3.

5) Auch Böhl (Die Psalmen I S. 18 und 104 f.) legt diese Psalmen dem König in den Mund. Doch gehören sie nach ihm nicht in die Situation des Kampfes, sondern zu einer mit dem Neujahrsfest verbundenen Bußzeremonie.

menhanges willen wird auch von „königlichen Passionspsalmen“[1]) gesprochen. In dem reichgegliederten und bewegten Bild, das so vom israelitischen Neujahrs- und Thronbesteigungsfest entsteht, sind die Anregungen Mowinckels nicht nur aufgenommen, sondern auch bedeutsam weitergeführt. Von dieser Stellungnahme läßt sich im Gange der Forschung eine stark einschränkende Zustimmung und außerdem die radikale Ablehnung unterscheiden. Die erstere findet sich bei Gunkel (Einl. S. 100ff.)[2]). Nach ihm hat das Thronbesteigungsfest lange nicht die Rolle gespielt, die ihm Mowinckel zuweist, und die (endzeitlichen) „Jahwe-Königs-Psalmen“ im Psalter sind nicht die Texte dieses Festes, diese Funktion hatten vielmehr verlorene und noch nicht endzeitlich gefärbte Vorbilder derselben.

Die Ablehnung von Mowinckels These erscheint in verschiedener Form bei zahlreichen Verfassern. Am häufigsten ist die Ablehnung in wenigen Sätzen, so haben wir es auf katholischer Seite bei Calès, Herkenne, Kissane, Nötscher, Podechard, Schulz und Tournay, auf protestantischer bei Barnes, Eerdmans (OTS I S. 224 ff.), Eissfeldt, de Groot, Pfeiffer und Sellin-Rost. Auch bei Buttenwieser ist das so, versteigt er sich doch zum Satz, das Fest sei „ein Phantasiegewebe ohne Grundlage in den Tatsachen“. Bei den genannten Forschern hat die beachtliche Anzahl wohl mehr Gewicht als die oft nur kurze und gelegentlich affektgeladene Argumentation. Anders ist das dort, wo man sich mit genauen Gründen um eine Widerlegung Mowinckels bemüht. Dafür sind, soweit ich sehe, die Arbeiten von Pap, Snaith (1947), Aalen und Kraus zu nennen. Sie seien in der angegebenen Reihenfolge besprochen:

1. Pap erhebt die folgenden Einwände:

a) Das Neujahrsfest hatte im vorexilischen Israel, anders als in Babylon, keine große Bedeutung.

b) Das Laubhüttenfest war nicht zugleich Neujahrsfest.

c) Die „Jahwe-Königs-Psalmen“ sind eschatologisch zu verstehen, darum kann aus ihnen kein zugrunde liegendes Fest erschlossen werden.

---

1) So Engnell (Art. Psalt. Sp. 828). Wie er mir mitteilt, hat er im „Svenskt Bibliskt Uppslagsverk“ Bd. 2 Sp. 74 die folgenden Lieder als königliche Passionspsalmen bezeichnet: Ps 18. 22. 49. 73. 88. 89. 116. 118 und andere mehr. „In allem rechne ich mit etwa 20 solchen Psalmen, mehrere von ihnen jedoch «desintegriert»“. Nach Bentzen, Messias . . . S. 20 sind „Klagepsalmen des Königs“ z. B. Ps 3. 11. 12. 13. 14. 22. 27. 28. 42/43. 54. 55. 57. 58. 59 und (vgl. S. 26) Ps 89, doch stehen mehrere dieser Belege unter dem Vorzeichen eines „vielleicht“.

2) Mit Gunkel geht Haller, ThR NF 1 S. 391 f. Nahe steht auch Oesterley (Komm. S. 44 ff.). Er rechnet mit einem Thronbesteigungsfest, zu dem als Texte nur die Vorbilder unserer „Jahwe-Königs-Psalmen“ gehörten. Diese selber stehen unter dem Einfluß des Dtjes und sind nachexilisch.

d) Die von Mowinckel über die Psalmen hinaus noch herangezogenen Stellen (2. Sam 6. 1. Kön. 8. Neh. 8) vermögen dieses Fest ebenfalls nicht zu erweisen, zumal jeglicher Kult im vorex. Israel nur eine geringe Bedeutung gehabt habe.

e) Die Nachrichten der Mischna sind für die ältere Zeit ohne Bedeutung.

Man muß gegenüber Pap zugeben, daß nicht alle seine Einwände stichhaltig sind, auch ist seine Ansicht über die fraglichen Psalmen (S. 47 ff.) und über den vorexilischen Kult sehr unbefriedigend. Anderes – die Punkte b, d, e – ist der Beachtung wert, und es ist zu bedauern, daß die Schrift von P. bisher weniger beachtet wurde, als sie es verdient.

2. Auch Snaith bestreitet die Existenz eines Thronbesteigungsfestes im vorexilischen Israel. Die „Jahwe-Königs-Psalmen" sind jünger als Dtjes und zum Teil (Ps 90–92. 94. 95) von Dtn 32 und der dtn. Literatur abhängig. Nach ihrer kultischen Funktion handelt es sich um Sabbat-Hymnen[1]). Die Mischna kenne die Verbindung zwischen dem Thema von Gottes Königtum und dem Neujahrsfest, doch lasse sich diese damit nicht über das erste Jahrhundert n. Chr. zurückverfolgen. Mit Snaith hat sich Mowinckel (Zum israelit. Neujahr . . . S. 39 ff.) auseinandergesetzt, wobei er geltend macht (S. 49), daß sich in den Thronb.-Psalmen „keine einzige Hindeutung auf den Sabbath oder auf irgendwelchen für diesen charakteristischen Zug findet".

3. Aalens Stellungnahme hängt mit einem besonderen Zeitbegriff zusammen, den er im AT glaubt auffinden zu können. Der Wechsel von Tag und Nacht sei ein Grundelement der Weltschöpfung (S. 10), und der Tag nehme im Vergleich mit dem Jahr den primären Platz als Zeiteinheit ein (S. 43). Das Jahr sei eine Ganzheit, einem Kreis vergleichbar, doch liege beim Jahreswechsel das Hauptgewicht nicht auf dem kommenden neuen Jahr, sondern auf dem zu Ende gehenden alten. Es sei im AT somit kein Platz für die „Neujahrsideologie", wie es auch keinen Ausdruck für Neujahr und Neujahrsfest habe (S. 46 und 49). Das Herbstfest gilt (S. 50) als Klimax des Jahres, „ja wir dürfen annehmen, daß es das sammelnde und abschließende Fest für den Ertrag der Erde im ausgehenden Jahr gewesen ist. Ist das richtig, so kann man es mit gewissem Recht als ein Jahresfest bezeichnen, aber wohlgemerkt ein solches mit rückschauendem Gepräge, ein Fest, das sich auf das ausgehende Jahr bezieht". Was die kultische Zuordnung der Psalmen anlangt, so lehnt A. (S. 60) die Kumulation derselben auf ein einziges Fest ab, und er erwägt, „ob nicht viele von den Psalmen, in welchen Tag und Nacht oder Morgen und Abend vorkommen, einfach zunächst mit der täglichen Andacht im Tempel in Verbindung zu bringen sind". Der tägliche Gebrauch schließe jedoch nicht aus, daß die gleichen Psalmen bei ver-

1) So auch schon: Studies in the Psalter S. 88 ff.

schiedenen Anlässen und Festen verwendet werden konnten. Eine „exklusive Plazierung" der Psalmen sei verfehlt, da viele „ambulierten" (S. 61). Gegen A. hat sich wiederum Mowinckel (Zum isr. N. S. 5 ff. und 53 ff.) gewandt, wobei er es nicht schwer hatte, schwache Stellen zu finden, wie die angebliche Bedeutungslosigkeit des Jahres gegenüber Tag und Nacht, den rückwärtsblickenden Charakter des Herbstfestes und die Überbetonung des täglichen Kultes gegenüber den Jahresfesten. Nach M. wären die Psalmen zuerst bei den Festen gebraucht worden, um erst danach in den Kult der Wochentage überzugehen.

4. Die drei genannten Arbeiten enthalten wertvolle Anregungen und kritische Hinweise, doch sind sie zu sehr mit schwierigen Sondermeinungen ihrer Verfasser belastet, als daß sie ganz das hätten leisten können, was die Diskussion erforderte. Hier greift die Schrift von Kraus in glücklicher Weise ein mit ihrem Ergebnis, daß die „Jahwe-Königs-Psalmen" mit ihrer endzeitlichen Art ein Thronbesteigungsfest nicht zu erweisen vermögen. Ein solches gab es im vorexilischen Israel nicht, wohl aber ein am 15. Tag des siebten Monats, d. h. am Anfang des alten Laubhüttenfestes, gefeiertes königliches Zionsfest mit 2. Sam 6/7 als Kultlegende und Ps 2. 24. 72. 78. 89. 110. 132 als mehr oder weniger direkt zugehörigen Texten. Die „Jahwe-Königs-Psalmen" sind von Dtjes abhängig als Echo seiner Botschaft in nachexilischer Zeit[1]). Ihr Ort im Kult war das damals gefeierte Neujahrsfest am ersten Tag des siebenten Monats, und dieses hatte zugleich Stücke des alten, seit dem Exil dahingefallenen Zionsfestes aufgenommen. Erst von da an kommt somit ein Zusammenhang der „Jahwe-Königs-Psalmen" mit dem Neujahrsfest in Frage; doch bedeutet das nicht, daß die Psalmen aus dem Fest erwachsen seien, da sie unmißverständlich eschatologisch sind.

Gerade so wichtig wie das Ergebnis scheint die Methode zu sein: Das behutsame, von jeder Theorie zunächst absehende Befragen der Texte und das sorgfältig-nüchterne Verwerten ihrer Aussagen. Es liegt ein Beitrag zur Diskussion vor, an dem die skandinavischen Forscher nicht vorbeigehen dürfen.

9. Das Ich der Psalmen und die Feinde

Gunkel vertritt mit anderen Exegeten seiner Zeit die Anschauung, daß der Sprecher der meisten Psalmen der gewöhnliche Fromme ist. Eine Ausnahme machen natürlich die Königspsalmen und die Klage- bzw. Danklieder des Volkes. Die öffentlichen Klagelieder sind (Einl. S. 123 f.) teils von der Gemeinde gesprochen, teils von einem Volksführer oder König oder (in spä-

1) Die Abhängigkeit von Dtjes betonen auch Westermann (1953 S. 106 ff.) und Kissane S. XXI.

terer Zeit) vom Hohen Priester. Bei der dem einfachen Frommen zugeschriebenen Individuallyrik hat G. zur Kritik nur die alte, das Ich mit der Gemeinde gleichsetzende Deutung vor Augen, die trotz der Arbeit von Balla[1]) im Kommentar immer von neuem getadelt wird. Eine andere Möglichkeit wird nur von ferne visiert, insofern als G. damit rechnet, daß einzelne Sätze aus Königspsalmen in die Privatdichtung eingedrungen seien (Einl. S. 147 f.). Der Standpunkt Gunkels ist der herrschende geblieben, noch immer setzen die meisten Exegeten das Ich mit dem einzelnen Frommen gleich, wobei mitunter im Anschluß an Mowinckel[2]), Pedersen[3]) und namentlich H. Wheeler Robinson[4]) betont wird, daß im alten Israel die Trennung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft keine absolute gewesen, in dem sprechenden Ich daher jeweils mehr gegenwärtig sei als nur die Persönlichkeit des einzelnen Beters (Böhl, De Psalmen I S. 10 ff., Weiser [1950] S. 42).

Keine prinzipielle, sondern nur eine graduelle Abweichung von Gunkel bedeutet es, wenn Buttenwieser und Bonkamp, wie einst Hitzig und Ewald, sich bemühen, bekannte biblische Persönlichkeiten unter den Psalmisten wiederzufinden. Nach dem ersteren gehen Ps 68 A. 85. 93. 96. 97. 98. 107 A. 126 auf Dtjes zurück, der die einen noch im Exil und die anderen nach der Rückkehr gedichtet habe. Vom Verfasser des „Hiob-Dramas" sollen Ps 23. 39. 73. 139 stammen. Der letztere – Bonk. – legt Ps 18 dem Josia bei, Ps 72. 101. 127 dem Priester Uria (2. Kön 16) und Ps 19. 20. 21. 27–31. 61. 68. 132 dem Priester Hilkia (2. Kön 22); einem Heerführer des Zedekia sollen wir Ps 44. 60. 74. 75. 89 verdanken, und Esra selber habe Ps 145–150 zur Einweihung der Jerusalemer Stadtmauern verfaßt.

So merkwürdig und oft fast humoristisch diese Vorschläge auch sind, so bleiben sie doch dabei, die Psalmen einer einzelnen Persönlichkeit in den Mund zu legen, nur bleibt diese nicht, wie bei Gunkel, unbekannt, sondern sie wird – einer nicht erst modernen Zeittendenz entsprechend – mit einem berühmten Namen geschmückt.

Für die Feinde kommen im Sinne Gunkels ausländische nur bei den Königspsalmen, den öffentlichen Klage- und Dankliedern in Frage, bei der Individualpoesie sind es dagegen durchwegs Angehörige des israelitischen Volkes. Zu einem ähnlichen Ergebnis ist beim ersten Psalmenbuch auch Marschall gelangt. Nach ihm handelt es sich in den (vorexilischen) Königspsalmen um Feinde der Nation, in den nachexilischen Psalmen dagegen entweder um Gegner der jüdischen Gemeinde, um Bedrücker der Armen, persönliche Widersacher eines Einzelnen, Ankläger oder Richter eines Kranken.

1) Das Ich der Psalmen, 1912.

2) Ps-St. V S. 36 Anm. 1 und Offersang S. 51 ff.

3) Israel, Its Life and Culture I–II, 1926, S. 99 ff.

4) Wesen und Werden des AT's (BZAW 66, 1936) S. 49 ff.

Als Ursachen der Feindschaft nennt G. (Einl. S. 196 ff.) soziale und religiöse Gegensätze, sowie den Schauder vor dem durch die Krankheit als Sünder Gerichteten (so auch Marschall S. 93 ff.). Entschieden und mit Recht bestreitet G. gegenüber Mowinckel[1]) das Wirken der Zauberei als böser Gegenmacht in den Psalmen. Zu einem gleichen Urteil ist auch Ridderbos (De werkers der ong.) gelangt. Er meint (S. 172), die Auffassung M.s stütze sich auf zu wenig Angaben und sie begegne zu vielen Schwierigkeiten. Die im Zusammenhang mit den Feinden öfters auftretenden Kriegsausdrücke seien vielfach bildlich zu verstehen, da die betr. Psalmen viel Material aus den Königsliedern übernommen hätten (S. 151 f.). Um die Feindesaussagen zu erklären, rechnet R. mit den folgenden Größen: Gegensätze auf sozialem und rechtlichem Gebiet, das Auftreten von Heiden, Streitigkeiten, welche durch das Wirken von Männern wie Jeremia entstanden, die nachexilischen Parteiungen und schließlich Gestalten wie Doeg (Ps 52, 2). Dazu bemerkt R. (S. 354 f.): „Doeg wird eine politische Würde bekleidet haben . . .; er wird ein Berater Sauls gewesen sein, der als solcher auch sein Urteil über verschiedene Untertanen abzugeben hatte. Ähnliche Gestalten, wie Doeg unseres Erachtens eine war, werden in mehr Psalmen eine Rolle spielen, z. B. 7. 41 10. 55 14 f. 109".

Eine grundsätzlich andere Bewertung sowohl des sprechenden Ichs als auch der Feinde bahnt sich da an, wo man nicht mehr nur einzelne Psalmen mit ihren Dichtern aus der anonymen Masse hervortreten läßt, vielmehr annimmt, daß die Psalmen, d. h. vor allem die Klage- und Danklieder, überhaupt zunächst nicht für das Volk, sondern für den König bestimmt gewesen seien. Das hat in neuerer Zeit wohl zuerst Mowinckel vertreten, indem er (Ps-St. VI S. 74 f.) erwägt, ob nicht vielleicht viele solcher Psalmen, in denen der Redende sich nicht ausdrücklich als König bezeichne, dennoch zum Gebrauch für diesen geschrieben seien. In „Religion und Kultus" S. 119 ist er mit folgendem Satz auf die Sache zurückgekommen: „Psalmen wurden auch zum Gebrauch für den Einzelnen – ursprünglich vielleicht nur für die ‚Großen' – bei den kultischen Handlungen vorgetragen"[2]). Die in Ps-St. VI vorsichtig geäußerten Gedanken hat Birkeland (Die Feinde des Individuums) aufgenommen und energisch ausgebaut. Bei den Feinden handelt es sich nach ihm durchwegs um Nicht-Israeliten, der Gegensatz zwischen den Psalmisten und ihnen ist primär ein nationaler, und das bedeutet, daß die ersteren keine Privatleute sind, sondern offizielle Repräsentanten des Staates, d. h.

---

1) Ps-St. I und Offersang S. 254 ff., vgl. auch Haller, ThR NF 1 S. 393 f., Castellino (1939) S. 97 ff. und Puukko (1950). – Ein gutes Referat über die These von M. und zugleich eine treffende Kritik bei Marschall S. 26 ff.

2) Vgl. auch Offersang S. 57 ff. und bes. S. 73 ff.

in älterer Zeit der König und seine Heerführer, später der Hohe Priester. Die Psalmen werden so in ihrer Mehrzahl zu Königspsalmen.

Hier ist ein an sich möglicher Gesichtspunkt weit über das Maß hinaus angewendet worden. Wie wir schon bemerkten (S. 38), hat Mowinckel (Offersang) die nötigen Abstriche vorgenommen, indem er von den individuellen Klageliedern „Nationale Klagelieder in Ich-Form" unterschied[1]). Ob die Zahl zugehöriger Psalmen nun größer oder kleiner sei, das ändert nichts daran, daß der Boden, auf welchem nach Mowinckel und Birkeland viele sog. Privatlieder zu Königsdichtungen umgeprägt werden, der politische ist: Die betr. Psalmen werden zu Äußerungen Israels gegenüber seinen Feinden. Nun läßt sich aber die genannte Umprägung auch in einem ganz andern Bereich denken, nämlich in dem des Kultes. Die Psalmen sind dann die Lieder, welche das Geschick des Königs am Thronbesteigungsfest begleiten, und die Feinde sind weder äußere noch innere, sondern es sind die das Leben des Königs bedrohenden Chaosmächte, Auffassungen, die diejenigen Gelehrten teilen, welche den König als Vertreter der Gottheit die Hauptrolle am Neujahrsfest spielen lassen (oben S. 47). Die Psalmen wären also nach ihrer ursprünglichen Funktion eine königliche Literatur. Freilich, und Engnell betont das[2]), kennen wir sie nicht mehr in diesem Anfangsstadium, sondern nur in einem Zustand der „Desintegration" und „Demokratisierung", d. h. daß die gewöhnlichen Teilnehmer am Kultgeschehen den Inhalt der Psalmen auf sich bezogen. Mit diesem Übergang hängt zusammen, daß die Feinde aus mythischen Mächten zu geschichtlichen Gestalten werden können[3]). Die Demokratisierung erscheint z. T. so weit fortgeschritten, daß nicht immer entschieden werden kann, ob ein Psalm Königspsalm ist oder nicht. Das Ganze sei vielleicht auch nur eine Sache von Stilform und Bildersprache (Engnell, Art. Psalt. Sp. 816).

Das Urteil über diese Thesen hängt natürlich stark davon ab, wie man sich zum Bild des dramatisch-mythischen Neujahrsfestes als Hintergrund vieler Psalmen einstellt. Wer hier mitgehen kann, dem bereitet es keine Mühe, die Psalmen als mit dem Fest verbundene Königsliteratur zu verstehen. Wer jedoch jenem Bild gegenüber skeptisch ist, dem wird auch die zugehörige Deutung der Psalmen nicht leicht fallen. Er wird sie allerdings nicht einfach ablehnen; denn einmal gibt es, wie Gunkel betont hat (oben S. 51), in der sog. Privatdichtung eigentlich einem König zustehende Aussagen, und zum andern muß das hinter diesen vorauszusetzende Königsbild nicht notwendig auf die Stellung des Königs im Kultdrama zurückgehen. Als ein Stück alter

1) Ohne Einschränkung scheint die These Birkelands übernommen bei Sellin-Rost S. 151.

2) Art. Psalt. Sp. 815 f. und Pedersen-F. S. 87 f., auch Bentzen, Introd. I S. 147 f.

3) Bentzen, Messias ... S. 26 f. und Mowinckel, Offersang S. 139 ff.

Überlieferung kann dahinter auch das Bild vom Urmenschen stehen. Dieser trug nicht nur in der iranischen Mythologie königliche Züge, sondern nach Gen 1 26 f. und Ps 8 auch im AT, zwei Stellen, auf die nach dem Vorgang von Widengren besonders Bentzen (Messias . . . S. 12 f., jetzt auch: King and Messiah, 1955, S. 39 ff.) aufmerksam gemacht hat. Die Psalmen hätten dieses Bild oder wenigstens Züge davon bewahrt, weil sie vom Menschen nicht in individueller, sondern in typischer Weise reden.

Offenbar ist es leichter, die königsmäßigen Aussagen festzustellen, als sie zu erklären, und das letzte Wort dürfte hier noch lange nicht gesprochen sein. Wie Engnell klar sieht, ist eine besondere Schwierigkeit damit gegeben, daß die Psalmen sich von ihrer anfänglichen Situation und Aufgabe weit entfernten, so daß diese nur noch hypothetisch erschlossen werden können.

Da die Anfänge eine Konstruktion sind, ist es von vornherein fraglich, ob ihr Verhältnis zu den uns vorliegenden Texten mit dem Begriff der Demokratisierung richtig erfaßt ist. Man wird nicht wagen, das einfach auszuschließen, doch wird es durch altorientalische Parallelen nicht so bestätigt, wie Engnell (Studies S. 46 ff.) anzunehmen scheint. Die Demokratisierung kultischer Texte nach Gebrauch und Inhalt ist eine anerkannte Tatsache in der ägyptischen Totenliteratur[1]). Nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches drangen Wünsche und Bedürfnisse des Volkes in die alten, um den König kreisenden Totentexte ein und veränderten deren Inhalt auf Grund jüngerer Jenseitsvorstellungen. Viel weniger sicher ist eine ähnliche Entwicklung in der Literatur des alten Zweistromlandes festzustellen. Zwar glaubten einige Assyriologen, eine solche nachweisen zu können, so Jastrow, der an verschiedenen Stellen seines Werkes zu den Hymnen und Klageliedern die Ansicht äußert, diese seien entweder in ihrer vorliegenden oder in ihrer ursprünglichen Form für den König bestimmt gewesen[2]). Ähnlich ist es bei Böhl[3]), der erklärt, die babylonischen Bußpsalmen seien anfangs wohl ausschließlich für den König gedichtet und von ihm am Bußtag vor dem Neujahrsfest rezitiert worden. Als einen weiteren assyriologischen Zeugen ruft Engnell zu Unrecht auch noch Meißner an. Dieser schreibt tatsächlich nur: „In der gleichen Weise wie die Herrscher wenden sich auch die gewöhnlichen Sterblichen, wenn sie von Krankheit, Siechtum und Not heimgesucht werden, in tiefempfundenen Klageliedern an ihre Götter“[4]). Auch in dem Ab-

1) Vgl. dazu jetzt Kees und Grapow im Handb. d. Orient. I, 1952: Aegyptologie S. 30 ff., ferner Erman, Die Religion der Aegypter, 1934, S. 221 f., und Breasted, Die Geburt des Gewissens, 1950, S. 231 ff.

2) Die Religion Babyloniens und Assyriens II/1, 1912, S. 106, wo weitere zugehörige Stellen aus dem Werk genannt sind.

3) Der babylonische Fürstenspiegel, 1937, S. 46 f.

4) Die babylonisch-assyrische Literatur, 1929, S. 40.

schnitt über die Gebete in der „Kulturgeschichte“[1]) ist von dem demokratisierten Gebrauch einer ursprünglichen Königsliteratur nirgends die Rede, so wenig wie übrigens bei Zimmern in seinen Übersetzungen[2]), bei Kunstmann und Falkenstein-von Soden (s. oben S. 26). In der Einleitung zum Werk der Letztgenannten finden sich einige für unseren Zusammenhang wichtige Angaben:

1. Alle sumerischen Lieder aus spätsumerischer und altbabylonischer Zeit, die irgendwie die Vergöttlichung des Königs bekunden, sind später in der babylonischen Literatur nicht weiter überliefert worden (S. 15 f.).

2. „Königsgebete an Stelle der sonst in den Bauinschriften üblichen Segenswünsche sind bisher nur von Königen des neuassyrischen und des chaldäischen Reiches bekannt, also aus der Zeit nach 750“ (S. 46).

3. „Wie die sumerische ist auch die akkadische Dichtung zumeist anonym, da es den Dichtern weniger um persönliche Bekenntnisse als um im Rahmen der damaligen Anschauungen objektiv gültige Aussagen ging. Als Sprecher von Gebeten sind zwar oft Könige und dann und wann auch Privatpersonen genannt; damit ist aber durchaus nicht immer gesagt, daß solche Gebete eigens für diesen König oder gar von ihm gedichtet worden seien. Die Namen waren meistens austauschbar, und die uns zufällig erhaltenen Namen waren gewiß oft nicht die des ursprünglichen Auftraggebers . . . Es gibt aber auch (nicht nur am Ende von Königsinschriften) Gebete, die nach Inhalt und Form deutlich für den in ihnen genannten König gedichtet sind“ (S. 38 f.).

Mit den vorstehenden drei Punkten läßt sich die These Engnells kaum einfach widerlegen, jedoch auch nicht bestätigen, da auch die babylonischen Gebete sich von einem möglichen königlichen Anfangsstadium weit entfernt haben und uns ebenfalls nur „desintegriert“ vorliegen. Die sumerisch-babylonischen Texte scheinen dem zu vermutenden Anfang kaum näher zu stehen als die hebräischen.

10. Die Armen und Frommen

Die Tatsache liegt vor Augen, daß die Psalmisten sich von gottlosen Feinden verfolgt, verspottet und getrennt wissen. Gegenüber diesen bezeichnen sie sich als die Armen *('ābjōn* und *dal)*, Bedrückten *(ʿānī)*, Demütigen *(ʿānāw)*, Gerechten *(ṣaddīq)* und Frommen *(chāsīd)*. Wie sind diese Selbstbezeichnungen zu verstehen? In seiner grundlegenden Untersuchung über: „*ʿĀnī* und *ʿĀnāw* in den Psalmen“, 1892, glaubte Rahlfs in den Frommen, d. h. besonders in den *ʿanāwīm*, eine Partei im Volk sehen zu müssen, und

1) Meißner, Babylonien und Assyrien II, 1925, S. 155–174.

2) Babylonische Hymnen und Gebete (Der Alte Orient VII/3 und XIII/1).

zwar „die entschlossenen Anhänger Jahwes“[1]). Das ist danach die herrschende Anschauung geblieben, wir finden sie in den Kommentaren von Duhm, Kittel, Staerk und Gunkel, bei letzterem auch Einl. S. 210 f. Besonders ausführlich ist sie dargelegt von Causse. Er bemerkt in der Schrift von 1922[2]) S. 104 ff., es sei übertrieben, von Bruderschaften oder Orden der Armen zu reden; es handle sich vielmehr um eine geistliche Familie, deren Glieder „connaissent la douceur infinie de l'union des âmes, l'union dans le culte et dans l'inspiration“ (S. 105). Sie werden auch eine geistliche Bruderschaft genannt mit der Gefahr des Abgleitens in die Sekte (S. 106 f.). Die *ʿanāwīm* betrachteten sich als die Elite des Volkes, als das wahre Volk (Ps 22 24. 59 2–6); es eignet ihnen die Freude am Tempel und seinem Kult, sowie der Eifer für das Gesetz. In dem Werk von 1937 (Du groupe ethnique . . . S. 243 ff.) macht sich bei C. der Einfluß von Mowinckel (s. sofort) geltend, und demgemäß wird der Konflikt zwischen Frommen und Gottlosen als ein ursprünglich magischer erklärt. Als aber die Psalmen in der persischen und zu Beginn der hellenistischen Epoche in ihrer gegenwärtigen Form niedergeschrieben wurden, habe jener Gegensatz seinen ursprünglichen Sinn verloren gehabt; er spiele nun nicht mehr im Bereich der Magie, sondern in dem der Ethik und des sozialen Lebens. „Wir finden den Geist und die Tendenzen der Konventikel des reformerischen und pietistischen Judentums“ (S. 248). Es spiegle sich auch die Armut der unteren Priesterklassen, die zwar nicht ausschließlich als Urheber der Psalmen in Frage kämen. Mit dem sozialen Gegensatz zwischen Armen und Reichen oder Mächtigen sei von Anfang an ein religiöser verbunden; denn Jahwe ist der Schützer der Armen, die die Gerechten sind (S. 254 ff.).

Diese Sicht der Dinge ist jüngst von Gelin erneuert worden. Er findet in den nachexilischen Psalmen die „Gemeinschaft der *ʿAnāwīm*“, die Armen, welche das von Zephanja, dem zweiten und dritten Jesaja gezeichnete ideale Bild zu verwirklichen suchen. Sie lieben den *sōd*, „la réunion intime“, und sie haben als Feinde die leitenden Klassen des Volkes gegen sich; das sind reiche Spötter, voller Sympathien für die heidnischen Kulte.

Ähnlich, wenn auch zurückhaltender, urteilt Brongers (1954). Er stellt fest, es könne eigentlich nirgends von den Chasidim als einer besonderen, vom übrigen Volk scharf geschiedenen Gruppe gesprochen werden. Immerhin sei es möglich, daß die Frommen sich zuletzt als das wahre Israel betrachteten und es zu einer Trennung vom übrigen, nicht gesetzestreuen Volksteil gekommen sei. „Sie wurden die Stillen im Lande, die da und dort mit Gleich-

1) Nach Rahlfs hat zuerst Graetz in seinem Psalmenkommentar, 1882/83, zu Ps 17–37 die *ʿAnāwīm* als Partei verstanden, die er mit den Leviten gleichsetzte.

2) Sie hat den Titel: Les „pauvres“ d'Israel.

gesinnten in Konventikeln zusammenkamen und den *šālōm* über Israel mit großer Ausdauer erwarteten, Ps 125 und 128" (S. 290).

Die Vorsicht von Br. hängt damit zusammen, daß er sich in Auseinandersetzung mit Eerdmans befindet, bei welchem das Bild vom Konventikel der Frommen ins Riesenhafte gedehnt ist (OTS I S. 176 ff.)[1]). Danach sind die Chasidim eine mächtige Partei schon der vorexilischen Zeit, zu der Samuel gehörte. Sie genoß den Schutz eines Jehu, und fromme Könige wie Hiskia und Josia standen mit ihr in Beziehung. Der Gottesknecht von Jes 53 verkörpert sie, und die Asidäer des ersten Makkabäerbuches (2 42–44) sind ihre rechtmäßigen Fortsetzer. Religiös hatten diese Frommen eine Zwischenstellung inne zwischen Priestern und Propheten; sie hielten sich für verpflichtet, das öffentliche Leben zu überwachen, womit es zusammenhängt, daß sie beim gewöhnlichen Volk nicht besonders gut angeschrieben waren. Sie hielten sich vom Tempel fern und hatten ihre eigenen Versammlungsstätten, auf die mit den *miqdešē-'ēl* von Ps 73 17 angespielt ist. Aus ihren Kreisen stammen zahlreiche Psalmen, die sich nach Gattungen folgendermaßen ordnen lassen: Klagelieder (Ps 3. 4. 7. 16. 26. 31. 41. 44. 60. 69. 74. 86. 141), Dankpsalmen (Ps 18[2]). 32. 116. 136), Weisheits- und Problemdichtungen (Ps 1. 119 und 37. 73), Hymnen (Ps 29. 149), Thronbesteigungspsalmen (47. 93. 95–99), Zionslieder (Ps 46. 48) und ferner Ps 50. 94. 132 und 145.

Brongers hat die Exegese mehrerer der von E. herangezogenen Psalmen geprüft (l. c. S. 281 ff.) mit dem Ergebnis, daß die Belege nicht hergeben, was der kühne Deuter ihnen entnehmen möchte. Br. selber gelangt, wie wir sahen, zu einer Auffassung, die der üblichen nicht ferne ist.

Von dieser rückte Mowinckel (Ps-St. I S. 113 ff., VI. S. 61)[3]) ab als Folge seiner Interpretation der Feinde. Waren diese weder heidnische Bedrücker noch weltlich gesinnte Israeliten, so konnten die Frommen „weder das geknechtete Israel an sich sein, noch die Partei der Chasidäer im Gegensatz zu den Abtrünnigen". Die Armen sind im profanen Bereich die „aktuell" (durch Zauber) Leidenden oder sonst von einem Unglück Betroffenen, und im religiösen Bereich sind es die Demütigen, diejenigen, die Jahwe verehren. „Und insofern als das Sozial-ethische und das Religiöse von Anfang an miteinander verbunden gewesen – aber nur insofern – kann man sagen, daß der Begriff des Bedrücktseins eine gewisse Konnexion mit dem des Gerechtseins und damit mit dem des Frommseins gehabt hat" (I S. 117). Ganz schließt M. den nachexilischen Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen nicht aus; er komme in Frage bei Ps 1, vielleicht auch bei Ps 122 und möglicher-

1) Die Thesen von E. sind zum Teil übernommen von Böhl (De Psalmen I S. 16 f.).
2) Dazu OTS IV S. 157.
3) Vgl. auch Offersang s. v. „Fromme" und *ḥasīdīm*.

weise bei Ps 34 und 37; weniger wahrscheinlich sei er in Ps 49 und 73, und in Ps 52 und 62 liege er ziemlich sicher nicht vor.

Auch hier hat Birkeland die Anregungen seines Lehrers aufgenommen und ad absurdum geführt (ʿānī und ʿānāw in den Psalmen). Für die beiden Adjektive samt den Synonymen wird bestritten, daß sie je Glieder einer Partei bezeichneten. Ihr Inhalt ist überwiegend, beim Einzelnen und bei der Gesamtheit, ein „aktuelles" Leiden, d. h. Krankheit oder eine sonstige Not. Eine umfassendere, über den Einzelfall hinausgehende Bedeutung wird allerdings nicht ganz geleugnet, so gehen *ʿānī* und *ʿānāw* usw. Ps 22 27. 72 2, 4, 12–15. 82 3. 147 6 (?) auf die Armen, und bei Ps 18 28. 37 11 (?). 76 10 (?). 149 4 (?) ist ein religiöser Sinn anzunehmen. Gegenüber diesen Thesen ist B. sogleich sein eigener Kritiker geworden (Die Feinde des Individuums . . . S. 317 ff.). Hier gibt er zunächst zu, das Wort *ʾābjōn*[1]) zu sehr im allgemeinen Sinn von „notleidend" aufgefaßt zu haben, während es tatsächlich den Armen, Geringen und Schwachen meine, und zwar bisweilen (Ps 12 6. 74 21. 82 3 f.) das Volk Israel, das arm sei wegen Plünderungen oder auch einfach im Vergleich mit den reichen Weltherren. Die bessere Einsicht zu *ʾābjōn* hat auch Geltung für *ʿānī* und *ʿānāw*. B. hält zwar daran fest, das erstere sei „meistens ganz aktuell zu verstehen", doch gibt er eine „Nebenbetonung auf das mehr konstante Geringsein" zu, und ähnlich hält er es bei *ʿānāw*. – Eine Kritik an B. hat auch Munch (Le Monde Or. 1936) vorgelegt. Er anerkennt, daß die *ʿanījjīm* „aktuell Leidende" sind, nur macht er den wichtigen Zusatz: „Das aktuelle Leiden ist eben Bedrückung von Seiten der Reichen." *ʿānī* könne auch in den Psalmen eine Klassenbezeichnung sein.

Es ist klar, daß die ursprüngliche Deutung von B. abgelehnt werden mußte. Dennoch ist sie nicht nutzlos gewesen; denn sie lenkt die Aufmerksamkeit darauf, daß es Stellen gibt (Ps 69 30. 86 1. 88 16. 109 22), an denen *ʿānī* und *ʾābjōn* wirklich zuerst den Kranken und Leidenden meinen, sie also eine vorübergehende Notlage und nicht ein dauerndes Verhalten oder eine bleibende Gesinnung bezeichnen. Außerdem weckte B. die Frage, ob da, wo die Adjektive deutlich einen sozialen oder religiösen Sinn haben (Ps 9/10. 25 9. 34. 35 10. 37. 69 33 usw.), ohne weiteres an eine Gruppe oder Partei gedacht werden müsse. So kam es dazu, daß man versuchte, die Armen und Frommen des Psalters neu zu werten, weithin außerhalb der Parteiungen der nachexilischen Zeit. Das ist der Fall in den folgenden Arbeiten:

1. Gulkowitsch. Er glaubt, *chāsīd* habe in einer frühesten und im AT nicht mehr nachzuweisenden Stufe „den Anhänger einer Sache, den mit einer Sache Verbundenen" bezeichnet. Im AT begegnet zuerst eine zweite Stufe

1) Humbert (1952) umschreibt (S. 6) das Wesen des Adjektivs folgendermaßen: „L'èbyōn est à la fois un pauvre et un mendiant, le mot ayant une sens privatif, mais positif aussi".

der Entwicklung, die den sakralen Gebrauch umfaßt: *chasīdīm* sind die Glieder des Volkes oder der Kultgemeinde; allein die Zugehörigkeit dazu macht den *chāsīd* aus (Belege: Ps 149 1. 79 2. 50 5. 85 9. 148 14, vgl. 89 20). Als dritte Stufe folgt die „auf Ethisierung beruhende Individualisierung des Begriffes"; die *chasīdē jahwā* (Ps 37 28. 97 10) sind „Menschen, die sich durch ihr persönliches Wohlverhalten ausgezeichnet haben"[1]).

2. Kuschke. Er untersucht alle altt. Worte für „arm" und trennt sie in zwei Gruppen. Zur ersten gehören *rūš*, *chāsēr* und *miskēn*, zur zweiten *ʿānī*, *dal* und *ʾābjōn*. Durch die ersten drei Worte werde die Armut rein in sozialökonomischem Sinn festgestellt, die letzteren drei bezeichneten sie dagegen in einem viel weiteren Sinn als soziale Not, als Krankheit oder sonstiges Leiden. Der in solcher Weise Arme ist auch derjenige, der „die richtige Haltung gegenüber Gott" hat, es ist der Demütige und Fromme. Die genannten zwei Arten der Armut sind Ausdruck der Mentalitäten „zweier sich gegenüberliegender breiter soziologischer Schichten" (S. 53). Die Spannungen der nachexilischen Gemeinde fanden ihren Niederschlag im Gegenüber der *ʿanījjīm* und der *rešāʿīm*, aber auch da handelt es sich nicht um zwei Parteien, sondern um Arten oder Typen, „die sich sowohl in ihrem äußeren Gehabe wie in ihrer sozialen und religiösen Gesinnung weithin wesensfremd sind" (S. 57).

3. Van der Ploeg. Nach ihm hätte es bereits vor dem Exil *ʿanāwīm* gegeben, und zwar sowohl unter den Armen als auch unter den Leuten mittleren Standes und unter den Reichen. Arme gab es ebenfalls vor und nach dem Exil, doch bildeten sie nie eine Gruppe oder gar eine Partei. Auch hätten sie keine besonderen religiösen Ideen gehabt. „Il ne paraît nulle part que les pauvres fussent particulièrement dévots ou pieux; le contraire est plutôt probable, comme partout dans le monde, jusqu' à nos jours" (S. 270).

4. Weiser (1950 S. 55 f.): Die Bezeichnung der Frommen als „Demütige" oder „Elende" stammt aus dem Kult, und sie ist zu verstehen „als typischer Ausdruck der demütigen Beugung unter Jahwes Majestät und Forderung in äußerer und innerer Haltung der Anbetung und des Bekenntnisses . . ." „Der Gebrauch dieser Wendungen für soziale Unterschiede im Gegensatz zu den Machthabern und Bedrückern (Ps 72 4, 12 ff. 76 10. 82 3 f. 107 41. 113 7. 147 6 ff.) ist gegenüber ihrer Entstehung aus der Kultideologie sekundärer Natur, und auch der Gegensatz gegen die mächtigen Gewaltmenschen (Ps 37. 49. 52. 62. 73) leitet sich aus dem alten Bundesethos her, das die Armen und Bedürftigen unter den besonderen Schutz des Jahwegesetzes stellt . . ."

---

1) Ps 18, 26 = 2. Sam 22, 26 und Ps 145, 17 gelten als eigentümlich und sind in keine Gruppe einzureihen. – Auch Marschall lehnt das Verständnis der Armen als Partei ab.

Unter diesen vier Autoren nimmt VAN DER PLOEG dadurch eine Sonderstellung ein, daß es ihm nicht um einen neuen Lösungsversuch geht, sondern um die Kritik vorhandener Positionen. Bei den übrigen Verfassern kommt zur Kritik je ein Lösungsversuch hinzu. Die hierbei gemachten Vorschläge stehen sich auf den ersten Blick recht ferne. Bei näherem Zusehen erkennt man jedoch das Bestreben, die Worte für arm und fromm irgendwie vom Mittelpunkt des israelitischen Seins her zu verstehen, d. h. konkret, sie mit der Kult- und Rechtsgemeinde in Beziehung zu setzen. Es wird ein Ausgangspunkt gesucht, von dem aus die Anwendung der Worte auf die Richtungsverhältnisse der nachexilischen Zeit wie ein Nachspiel erscheint. Ohne Zweifel werden so hoffnungsvolle Ausblicke eröffnet. Sie werden sich zum vollen Bild ausgestalten lassen, je mehr es gelingt, über die Zeit der Psalmen und ihr Verhältnis zum Kult sicherere Erkenntnisse zu gewinnen.

11. Theologische Probleme

a) Die Gesetzespsalmen (1. 19B. 119) erfreuten sich vor und nach 1930 nicht der besonderen Gunst der Ausleger. Sie galten als Spätlinge im Psalter und als Ausdruck jüdischer Gesetzlichkeit, ausgerichtet nach dem Ideal der Schriftgelehrten und beherrscht vom Geist einer strengen Vergeltungslehre[1]).

Gegenüber dieser so naheliegenden Anschauung bahnt sich eine Wandlung an. Sie hängt damit zusammen, daß die altt. Theologie den Sinn des Gebotes *(tōrā)* neu und zunächst ohne Seitenblick auf das paulinische und lutherische Gesetzesverständnis verstehen lernte[2]). Es ergab sich die Nähe des Gebotes zum Bund. „Der Gottesbund schließt von Anfang an das Gottesrecht in sich" (Procksch), und es trat der heilvolle, lebensfördernde Charakter des Gesetzes als göttlicher Weisung hervor. Ein sachgemäßes Verständnis wurde noch dadurch gefördert, daß es gelang, dem Gesetz seinen Ort im Leben Israels zuzuweisen: Geschichtlich, insofern es den sakralen Verband der zwölf Stämme als Hintergrund hat, und kultisch, insofern es in Abständen am Fest zusammen mit dem Rückblick auf die Volksgeschichte verlesen wurde[3]).

Die sich anbahnende Wendung gegenüber den Gesetzespsalmen zeigt sich bei WEISER (1950), natürlich im Zusammenhang mit seiner Theorie vom Bundesfestkult. Bei Ps 1 sieht er in der Gegenüberstellung von fromm und gottlos nicht mehr eine Spiegelung nachexilischer Parteigegensätze; er führt jene vielmehr auf den Ausschließlichkeitsanspruch des Jahwekultes zurück

1) Vgl. Duhm, GUNKEL, SCHMIDT, Staerk zu den genannten Psalmen.

2) Vgl. Eichrodt, Theologie I S. 26 ff., Koehler[3] S. 190 ff., Procksch S. 561 ff., Gutbrod in Th. Wb. z. NT IV S. 1029 ff., G. Oestborn, Tōrā in the OT, 1945.

3) NOTH, Die Gesetze im Pentateuch, 1940, S. 22 ff. und 31.

und hält den Psalm für sehr viel älter als die Parteiungen nach dem Exil. Die Thorah ist ihm mehr als ein schriftliches Gesetzeskorpus, und das unablässige Nachsinnen über das Gesetz (Vs. 2) wird als Mahnung verstanden, „sich unablässig unter Gottes Willen zu stellen". Die Zusagen von Vs. 3 werden nicht nach den Maßen des Vergeltungsdogmas gemessen, sondern als Zeichen eines echten Glaubensoptimismus gewertet. „Weil Gott Gott ist, darum kann kein Werk des Menschen, das Ausführung des Gotteswillens ist, fehlschlagen" (S. 65).

Bei 19B findet W. in der Aufzählung verwandter Worte mehr „als abwechselnde Benennungen des spätjüdischen Gesetzes"; „für den Dichter ist das Gesetz der Ort, an dem eine Begegnung mit dem lebendigen Gott stattfindet, der im Gesetz sich offenbart, eine Auffassung, die schon im vorexilischen Bundeskult ihre Wurzeln hat" (S. 127). Was Ps 119 anlangt, so wird seine Frömmigkeit von der erstarrten Buchreligion einer späteren Zeit abgehoben. Es lägen erst Ansätze vor zu einer Entwicklung, die bei der Selbstgerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten endete.

In ähnlicher Weise suchen Kraus und Wolff (Evang. Theol.) dem 1. Psalm – ersterer auch noch 19B und 119 – gerecht zu werden. Kraus geht dabei von den Erkenntnissen Noths aus, nur hält er im Unterschied zu ihm das nachexilische Gesetz nicht für eine unabhängige Größe; vielmehr sei auch in diesem der Bundesgedanke die tragende Kraft geblieben, ohne welchen die Thorah nicht verstanden werden könne. „Dem Glauben der nachexilischen Gemeinde erscheint die thorah als gütige Wegweisung des Bundesgottes, deren Befolgung Heil und Frieden bringt" (S. 349). Wolff betont seinerseits, daß Thorah im 1. Psalm mehr umfasse als die gesetzlichen Stücke im Pentateuch und wahrscheinlich auch mehr als den letzteren. „Mindestens der, der diesen Psalm an den Anfang des Psalters gestellt hat, begriff unter thorah auch die Hymnen und Gebete, die Klagen und Lehren des Psalters" (S. 389).

Dem Sinn des Wortes „Gesetz" im 119. Psalm hat Robert (RB 46) eine Studie gewidmet. Dieses bezeichne hier, wie in Ps 1 und 19B, jede göttliche Offenbarung, die als Lebensnorm verstanden wurde. Es habe noch keine pharisäische Bedeutung, und überhaupt sei kein Psalm streng legalistisch, als ob er ein Reflex des Ritualkodex oder des Pentateuch wäre.

b) Eine ähnliche Wendung im Urteil kündigt sich gegenüber der Opferkritik von Ps 40 7. 50. 51 18. 69 31 f. an. Es lag nahe, in ihr Niederschlag und Fortsetzung des prophetischen Kampfes gegen den Kult zu sehen. So haben wir es bei Gunkel (Einl. S. 366), der jedoch auch die Unterschiede betont: Bei den Propheten Recht statt Kult, in den Psalmen Danklied statt Opfer, womit der Bereich des Kultes nicht verlassen sei. Wesentlich weiter ging Volz in seinem Aufsatz: „Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch

die alttestamentlichen Propheten" (Zeitschr. f. syst. Theol. 14, 1937, S. 63 ff.). Nach ihm gab es in der Nachfolge der Propheten unter den Psalmsängern eine gläubige Gemeinde, für die das Opfer im Innersten an Bedeutung verloren hatte; sie wußte sich dafür „im Besitz des allgemeinen Priestertums".

Gegen die Überbetonung der kultkritischen Äußerungen im Psalter wandte sich Mowinckel (Ps-St. VI S. 51) im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Ursprung der Psalmen im Kreise des Tempelpersonals. Er meint, in den sog. antikultischen Psalmen gehe es meistens nicht um eine Verwerfung des Opfers, es gehe nur darum, daß sich innerhalb des Kultes der Akzent vom Opfer auf das Lied verschoben habe. Auch Marschall (S. 44 f.) warnt vor dem Trugschluß, als ob Psalmisten, die den Lobpreis über das Opfer stellen, dem Kult feindlich gesinnt sein müßten. Und mit Glück weist er auf Jesus Sirach hin, „nach dem der Kult für die Frommen bedeutungslos ist, und der dennoch das Opfer empfiehlt und vom Priester mit höchster Achtung spricht (vgl. Jes Sir 32. 38 11. 45 6–22)".

Nach Herkenne (S. 32) sind die fraglichen Texte überhaupt nicht opferfeindlich. Ps 50 verwerfe die Opfer nicht als solche, sondern rüge nur die falsche Auffassung, als genüge vor Gott der äußere Vollzug der Opfer ohne gleichzeitiges sittliches Wohlverhalten. Die Worte von Ps 40 7 und 51 18 seien aus einer besonderen Lage der Beter heraus zu verstehen.

Den hier gewiesenen Weg hat Schönbächler weiter verfolgt. Bei Ps 50 ist er ebenfalls der Meinung, daß nicht das Opfer an sich, sondern nur die Opfergesinnung des Volkes getadelt werde. In der Bewertung von Ps 40 und 51 spielt für Sch. die davidische Verfasserschaft eine entscheidende Rolle. Auf Grund derselben darf Ps 40 nicht in opferfeindlichem Sinn gedeutet werden; der Psalmist sei sich (Vs. 7–9) bewußt, daß Gott in seinem besonderen Fall nicht Opfer verlange, sondern Gehorsam und Gesetzestreue. Bei Ps 51 wird neben der Verfasserangabe auch noch diejenige der Situation berücksichtigt und daraus (S. 63) der Schluß gezogen, von David seien keine Opfer verlangt worden, weil Ehebruch und Mord nur durch die Todesstrafe, nicht aber durch kultische Maßnahmen gesühnt werden konnten. Wieder gehe es um einen Einzelfall und nicht um eine grundsätzliche Ablehnung des Opfers. In Ps 69 31 f. findet Sch. keine Entwertung desselben, sondern „eine vertiefte Erfassung dessen inneren Gehaltes" (S. 68), und ähnlich wird Ps 141 2 aufgefaßt. Sch. kommt (S. 69 ff.) zum Ergebnis, es bestehe in den Psalmen keine ablehnende Beurteilung des Opferdienstes. Der Widerspruch dagegen sei nur scheinbar und erkläre sich aus dem Kampf gegen eine Vermaterialisierung und Veräußerlichung. Die „opferfeindlichen" Stellen dringen auf eine Verinnerlichung und Vertiefung der ganzen Opferfrömmigkeit. Die Verinnerlichung bedeute in gewissem Sinn auch eine Vergeistigung, aber nicht schlechthin ohne äußeren Ausdruck.

Wie mir scheint, hat Sch. bei Ps 50 und wohl auch bei Ps 69 und 141 das Richtige getroffen. Weniger leicht wird man ihm bei Ps 40 und 51 zustimmen können. Doch hindert das nicht, seine Gesamtabsicht zu beachten und zu begrüßen. Sie enthält eine Fragestellung, die sich ergeben mußte, seit durch Mowinckel (Ps-St. III) das Verhältnis der Propheten zum Kult und damit auch die prophetische Kultkritik neu gesehen und erörtert wurde[1]).

c) Beim Verständnis der Königspsalmen lassen sich aus der Zeit vor 1930 drei Richtungen erkennen: Die messianisch-christologische, im vorigen Jahrhundert vor allem durch Franz Delitzsch vertreten, ferner die von Gunkel und Gressmann begründete geschichtlich-kultische, wonach diese Psalmen zur Hofdichtung gehören[2]), und schließlich eine vermittelnde, wie sie sich bei Kittel und Staerk findet. Danach verherrlichen jene wirklich den regierenden judäischen König, aber sie sehen diesen im Licht des messianischen Zukunftskönigs.

Diese drei Richtungen setzen sich in unserer Epoche fort. Die erstere begegnet vor allem bei katholischen Gelehrten wie Desnoyers, Kalt, Kissane, Herkenne, Šegula und Vulliaud. Der letztgenannte nimmt als messianisch über Ps 2. 72. 110 hinaus noch Ps 8. 16. 25. 40. 45. 69. 111. 118. 132 in Anspruch, ohne diese Auswahl allerdings im einzelnen zu begründen. Wohl mit einer Spitze gegen die zweite Richtung hat nach Herkenne Ps 2 und nach Desnoyers Ps 110 als „direkt messianisch" zu gelten. Bei Kissane zeigt sich eine gewisse Neigung zur dritten Richtung, die natürlich von der ersten nicht streng geschieden werden kann. Nach ihm sind Ps 2. 16. 22. 45. 72. 110 (Ps 20. 21. 89. 132) messianisch, doch bei Ps 72 mit der Einschränkung, daß er sich im wörtlichen Sinn auf einen geschichtlichen König beziehe und im typischen auf den Messias; nur auf diesen und nicht auf einen geschichtlichen König gehe Ps 110. Mit einem gewissen Vorbehalt läßt sich hier auch Buttenwieser anreihen. Er hält (S. 779 ff.) Ps 2. 67. 72. 75. 110 für messianische Psalmen aus nachexilischer Zeit, in denen der Traum der Weltherrschaft geträumt werde.

Zur zweiten Richtung gehören Schmidt, Oesterley und auch Ringgren (ZAW 1953). Der letztere findet in den Psalmen allein den regierenden König, freilich eingetaucht in die gemeinorientalische Königsideologie. Aus ihr sei mit der Zeit die Messiaserwartung erwachsen. „Wie der König im Neujahrsfest einen wichtigen Platz als Vertreter Gottes einnahm, so wird auch in der Zukunftserwartung Israels dem kommenden König, dem Messias, eine zentrale Rolle zugewiesen als Träger des göttlichen Heils" (S. 130).

1) Vgl. dazu u. a. Würthwein in ZAW NF 21, 1950, S. 10 ff. und Fohrer in ThR NF 19, 1951, S. 328 ff.

2) Vgl. Gunkel, Einl. S. 140 ff., Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 250 ff., Der Messias, 1929, S. 7 ff.

Im Blick auf die obigen drei Namen (Schmidt etc.) scheint es, als besäße ihre Richtung nicht mehr viele Anhänger. Es wäre jedoch falsch, daraus zu schließen, die Erkenntnisse von Gunkel und Gressmann seien hinfällig geworden. Sie gelten weiter, nur ist die Forschung mehr und mehr von dem rein profanen Verständnis abgerückt, indem sie sich einer die kultisch-höfischen und die messianischen Elemente gleichermaßen berücksichtigenden Exegese zuwandte. Damit hängt zusammen, daß die zuvor genannte dritte Auffassung am meisten vertreten wird. Auf katholischer Seite gehört, wie wir sahen, z. T. Kissane hierher, weiter Bonkamp, Podechard (zu Ps 2) und N. Peters. Dieser schreibt zu Ps 2 (S. 4), der Gesalbte „ist zwar zunächst der König des alttestamentlichen Gottesreiches. Da auf diesen aber die Idee des endzeitlichen universalen Heilskönigs übertragen erscheint, ist der Psalm doch im Grunde in Übereinstimmung mit der altkirchlichen Auffassung der Väter als messianisch anzusprechen". Entsprechend urteilt P. auch zu Ps 72 und 110. Bonkamp darf hier genannt werden, obwohl er seiner Tendenz gemäß die fraglichen Psalmen sehr genau einzuordnen weiß, und zwar Ps 2 zur Krönung des Manasse, 72 zu derjenigen des Hiskia und 110 zu der des Josia (S. 341). Doch bleibt der messianische Charakter gewahrt, da der altt. König „Vorbild des Messias" ist.

Unter den Protestanten sind zunächst Abramowski, Böhl-Gemser, de Groot und Weiser zu nennen, die alle irgendwie den König der Psalmen bekleidet sehen mit der Würde seines messianischen Ur- oder Vorbildes. Weiter sind Dahl und von Rad (ZAW 1940/41) aufzuführen, die sich grundsätzlich um ein angemessenes Verständnis der Königspsalmen bemühen. Dahl fragt, ob es richtig sei, diese rein weltlich zu verstehen, und er verlangt, daß bei der Antwort die Nähe vieler Psalmen zu den Propheten beachtet werde. In der Zeit des zweiten Tempels, da unsere Psalmen gesammelt und die meisten von ihnen auch geschrieben wurden, sei die messianische Erwartung immer mächtiger geworden. Im Zusammenhang damit sei es gegeben, einzelne Psalmen (2. 22. 45. 72) messianisch zu deuten. von Rad sucht die Königspsalmen, deren Zugehörigkeit zum Hofzeremoniell er anerkennt, gegen Utopie und Schmeichelei abzugrenzen. Er tut das, indem er ihre hohen Aussagen mit der Nathansverheißung von 2. Sam 7 verknüpft[1]). Das ist eine Setzung, die den Thronbesteigungspsalmen vorausgeht; auf ihr ruhen die Formeln des Hofstils, um sich, Fremdes aufnehmend, nach einer im Jahweglauben selber liegenden Notwendigkeit zu entfalten. Der Gegenstand der Psalmen ist mehr das „göttliche Urbild des Königtums" als seine geschichtliche Erscheinung, und diese Einsicht hat zur Folge, daß man jene „doch wieder näher an die prophetischen messianischen Weissagungen" her-

1) Vgl. dazu schon Alt, Kl. Schr. II S. 63 f. und 75.

anrückt. „Jedenfalls ist es ganz unbegründet, diesen Königspsalmen das Prädikat des Messianischen vorzuenthalten . . . , denn sie handeln von dem Reich des Gesalbten Jahwes" (S. 220).

Bei Gressmann hängt die profane Deutung der Königspsalmen damit zusammen, daß er den Begriff des Messias dem idealen Heilskönig der Zukunft vorbehält[1]). Einen ganz gegensätzlichen Standpunkt nehmen hier angelsächsische und skandinavische Gelehrte (Graham und May, Bentzen, Engnell, Widengren) ein, indem sie dem König an sich messianischen Charakter beilegen und eine „messianische Ideologie" auch außerhalb Israels finden[2]). Engnell definiert: „When cultivated and perfected the kingship ideology appears as messianism"[3]). Von da aus ist es möglich, die Königspsalmen als messianisch zu bezeichnen, ohne daß damit ein prophetisch-endzeitlicher Akzent gesetzt wäre.

Diese Begriffserweiterung ist im Blick auf die Gemeinsamkeiten der israelitischen und der altorientalischen Königsverherrlichung verständlich. Man wird sie dennoch ablehnen müssen, und zwar nicht nur wegen der begrifflichen Klarheit, sondern vor allem um der Sache willen. Hierbei ist zu bedenken, daß die Eschatologie als Kriterium dahinfiele, vor allem aber, daß in der Anwendung auf das altorientalische Königtum diejenige Tatsache übersehen ist, auf der in Israel die Messias-Erwartung sich gründet: die Nathansverheißung.

d) Bei der Unsterblichkeitshoffnung beschränken wir uns auf die in der Deutung besonders umstrittenen Stellen: Ps 16 10. 49 16. 73 24. Nach wie vor findet sich die Ansicht, daß hier mehr oder weniger deutlich auf ein Leben jenseits des Todes geblickt sei. Für alle drei Stellen äußern sich in diesem Sinn Barnes, Böhl, Calès, Gierlich (S. 80), de Groot, Herkenne, Nötscher, Paterson, Volz (ZAW 1937 S. 243) und Weiser. Ohne in seinem Zusammenhang auf Ps 16 10 eingehen zu müssen, teilt Stamm diese Auffassung für 49 16 und 73 24, ebenso von Rad (BF S. 434). Für Ps 73 ist die vorsichtige Formulierung von Jenni[4]) zu beachten: „So kann also *le-ʿōlām* allein in 73 26 nicht unbedingt als Beweis für eine hier vorliegende Unsterblichkeitshoffnung angesehen werden, obwohl es möglich bleibt, daß diese damals neue Hoffnung mit Hilfe der schon länger zur Verfügung stehenden Wendungen ausgedrückt worden wäre."

Demgegenüber treten andere Forscher dafür ein, daß an jenen Stellen der Bereich des Diesseits nicht verlassen sei. Für alle finden wir das bei Cohen

1) Der Messias S. 1 f.

2) Engnell, Studies S. 91 f., vgl. auch Bentzen, Messias . . . S. 32 ff. und King and Messiah, 1955, S. 35 ff.

3) Studies S. 43.

4) ZAW NF 24, 1953, S. 20.

und Freehof, bei Kissane und Tournay (1949) und bei Eerdmans. Nach Kissane geht es in 16 10 und 49 16 um Bewahrung vor vorzeitigem Tod und in 73 24 um Bewahrung vor dem Tod und Wiederherstellung im Glück. Nichts deute hier darauf hin, daß der Psalmist von einem jenseitigen Leben spreche. Nach Tournay enthält 16 10 nicht den Wunsch, dem Tod zu entgehen, und meint 49 16 ein Entweichen vor dem „bösen Tod". In 73 24 heißt *lāqach* lediglich, aus tödlicher Gefahr retten.

Ähnliche Urteile begegnen weiter zu einzelnen der genannten Stellen: Munch (ZAW 1937) wird mit dem Problem bei 49 16 dadurch rasch fertig, daß er Vs. 16 mit Gunkel und Staerk streicht. 73 24[1]) legt er einem levitischen Landpriester in den Mund, welcher der Zuversicht sei, daß die sadoqidischen Bestrebungen, ihn vom Altar Jahwes fernzuhalten, nicht gelingen werden. Nicht weniger originelle Erklärungen dieser Stelle bieten Ringgren (VT 3) und Würthwein (BF S. 541) im Zusammenhang mit ihrem Gesamtverständnis des Psalms (s. oben S. 44). Nach dem ersteren handelt es sich in Vs. 24 um die kultische Erscheinung des *kābōd* am Neujahrsfest und nach dem letzteren darum, daß der Fürst zum *kābōd* geführt werde. Mit der „Eschatologie" des 49. Psalms hat sich Lindblom (1944) beschäftigt mit dem Ergebnis, daß Vs. 14–21 auf die „summarische Katastrophe, die die Gottlosen vernichten wird" hingewiesen sei. Nach Vs. 16 werde der Fromme nicht mit dahingerafft werden, womit jedoch kein Gedanke an eine Entrückung oder ein besseres Los im Jenseits verbunden sei.

Nach einem neuen Verständnis der fraglichen Stellen in größerem Zusammenhang sucht Chr. Barth. Gestützt auf Gedanken von Pedersen, Israel, Its Life and Culture I–II, 1926, S. 460 ff. ist er der Ansicht, daß für den Hebräer weder die Scheol auf einen unterirdischen Raum noch der Tod auf das physische Geschehen des Lebensendes beschränkt gewesen sei. Der Tod sei eine Macht, die weit in das Leben hineinrage und sich in Krankheit, Gefangenschaft und Feindschaft auswirke. Und weil die Scheol nicht auf das Gräberreich beschränkt ist, bestehe die Möglichkeit, als lebendes Wesen in sie zu gelangen. Das bedeutet, daß die Unterweltsaussagen der Klage- und Danklieder nicht mehr bildlich, sondern real zu verstehen seien. Spielt sich aber die Hadesfahrt zu Lebzeiten des Menschen ab, so gilt das auch für die Rettung. Es geht bei ihr „um die Bewahrung vor einem unheilvollen Tode – genauer: Um die Erlösung aus einem Dasein in der Bedrohung durch einen unheilvollen Tod" (S. 152). So ist es nach B. (S. 152 ff.) nicht nur im allgemeinen bei den Rettungsaussagen, sondern im besonderen auch bei den umstrittenen Stellen.

---

1) Er übersetzt (S. 41): „Du leitest mich mit deinem Rat, und führst mich auf herrlichem Weg (l. *'ōrach*)."

Es ist hier ein wichtiger Beitrag zum Verständnis des Todes im AT geliefert, und auch die Rettungsaussagen erscheinen von daher in einem neuen Licht. Doch läßt sich fragen, ob die letzteren nicht zu unterschiedslos nach einem einzigen Schema beurteilt sind. Bedenken dieser Art hat von Rad (BF S. 429 ff.) angemeldet. Er stellt Ps 73 mit Ps 16. 27. 36. 63. 65. 84. 142 zusammen und findet hier wie dort Äußerungen einer spiritualisierenden Frömmigkeit, in der eine durch das Verb *lāqach* ohnehin angedeutete Jenseitshoffnung nicht unmöglich sei. Auch Buber, der in seiner Auslegung von 73 24 Barth nicht ferne steht, scheint doch an eine Rettung über den Tod hinaus zu denken. „Aber im Sterben werden mich nicht die Schlingen der Scheol umfangen, sondern deine nehmende Hand" (S. 57).

Zwischen den Vertretern der beiden einander entgegenstehenden Auffassungen gibt es eine vermittelnde Gruppe, die nicht alle Stellen entweder im einen oder im anderen Sinn beurteilt. So findet Podechard in 16 10 die Bewahrung vor vorzeitigem Tod und nur in 49 16 und 73 24 die Überwindung desselben. Nach Schmidt geht es in 49 16 um die Unsterblichkeit des Einzelnen, bei 16 10 fehle jedoch ein entsprechender Ausblick, und 73 24 (geänderter Text) sei ein dem Psalmisten im Tempel geschenktes Erlebnis der göttlichen Nähe festgehalten. Oesterley sieht in 49 16 und 73 24 Zeugnisse des Jenseitsglaubens; in 16 9–11 (17 15) sei er dagegen nicht verwirklicht, aber die Verfasser seien nahe daran. Buttenwieser schließlich lehnt bei 16 10 die Jenseitsauffassung ab, und bei 73 24 zieht er sie nicht in Betracht. Nur bei 49 16 wird sie angenommen, doch handle es sich um einen hingeworfenen Gedanken, der überschattet sei von der düsteren Untergangserwartung in Vs. 21.

Beim Rückblick auf den vorstehenden Abschnitt (d) fällt auf, in welchem Maß seit 1930 die jenseitige Interpretation der Stellen bestritten wird. Das heißt gewiß nicht, daß die Frage nun bald entschieden sei, aber es ist Anlaß, ein abweichendes Verständnis neu und sorgfältig zu begründen.

* *Abkürzungen:* AA = Alttestamentliche Abhandlungen, hrsg. von A. Schulz. – AJSL = American Journal of Semitic Languages. – ANVAO = Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. – BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research. – BF = Bertholet-Festschrift, 1950. – BZ = Biblische Zeitschrift. – ETL = Ephemerides Theologicae Lovanienses. – HUCA = The Hebrew Union College Annual, Cincinnati. – JBL = Journal of Biblical Literature. – JNES = Journal of Near Eastern Studies. – JQR = Jewish Quarterly Review. – JTS = Journal of Theological Studies. – MBO = Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. Athanasio Miller, Secretario Pontificiae Commissionis Biblicae, completis LXX annis oblata cura Adalberti Metzinger O. S. B., Romae, 1951. – NKZ = Neue Kirchliche Zeitschrift. – NTT = Norsk Teologisk Tidsskrift. –

OTS = Oudtestamentische Studiën. – RB = Revue Biblique. – SEA = Svensk Exegetisk Årsbok. – SNVAO = Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. – TLZ = Theolog. Literaturzeitung. – ThR = Theologische Rundschau. – UUA = Uppsala Universitets Årsskrift. – VD = Verbum Domini, Rom. – VT = Vetus Testamentum, Leiden. – ZAW = Zeitschrift für die altt. Wissenschaft. – ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. – In der Bibliographie ist bei Podechard einzufügen: Le Psautier II, Psaumes 76–100 et 110. Lyon 1954. 183 S. Da mir das Erscheinen dieser Fortsetzung entgangen ist, wurde sie bei der Besprechung des Thronbesteigungsfestes nicht berücksichtigt (oben S. 48ff.). Vgl. dazu die Besprechung von Johnson in Bibl. Or. 12, 1955, S. 86f.

Zu danken habe ich den Herren Hulst in Utrecht, Rowley in Manchester und Pater Vogt S. J. in Rom, die mir in freundlicher Weise wiederholte bibliographische Auskünfte erteilten; aus dem gleichen Grunde auch V. D. M. Fritz Dumermuth aus Wahlern (Bern), z. Z. am Union Theological Seminary in New York.

Gottesdienst und Geschichte

Von Götz Harbsmeier

(Fortsetzung 2)*)

Der Gottesdienst als Eucharistie

1. Der Grundriß des Buches

In katholischer Sicht ist der Gottesdienst Eucharistie. Eine sehr gute Einführung in das Verständnis des Meßvollzuges als der Feier der Eucharistie bietet Joseph Pascher in seinem Buch „Eucharistia, Gestalt und Vollzug". Es will der Verinnerlichung des Meßverständnisses derer dienen, die die Messe selbst als lebendige Glieder der Kirche feiern oder die gern einen Zugang dazu finden möchten.

Dieses mehr seelsorgerliche Anliegen wird meisterlich mit gründlicher Belehrung verbunden, aber auch mit präziser Interpretation, die doch nie das innige Verbundensein des Verfassers mit dem Kultmysterium seiner Kirche verkennen läßt. Niemals geht der verhaltene Zeugnischarakter dieses Buches auf Kosten strenger, wissenschaftlicher Sachlichkeit. Brennenden Herzens

*) Vgl. ThR NF 21 (1953), 223–256, dort auch die genauen bibliographischen Angaben zu den folgenden Fortsetzungen, auch ThR NF 22 (1954), 50–84.

ist Pascher bei der Sache. Nie aber eifert er. Und nirgends begegnen wir offener oder verborgener Polemik, aber auch das nicht auf Kosten der klaren und scharfen Umrisse. Es ist eine Freude und auch ein Gewinn, dieses Buch zu lesen, auch wenn das Herz des Lesers nicht für das Kultmysterium schlägt, zu dessen Erhellung und Verehrung es geschrieben worden ist.

Auf Paschers Prämissen im Kultischen, im Fest und der Feier in der vor- und außerchristlichen Welt gehe ich hier nicht ein. Was Josef Pieper in seinem Büchlein „Muße und Kult" gesagt hat, ist bereits in den „Prolegomena" zum „Gottesdienst in katholischer Sicht" [ThR NF 22 (1954) Heft 1, S. 71 ff.] besprochen worden. Die Prämissen Paschers sind dieselben, die Pieper zum Inhalt seiner Darlegungen gemacht hat.

In breiter Ausführlichkeit wird der *Sinngehalt* der Messe aus deren liturgischer Ordnung wie aus ihren Texten abgehorcht, erfühlt und erspürt, aber auch erforscht und zu klarer Darstellung gebracht. Es wird mit dem Leser an der Hand ein Gang durch die Messe unternommen, wie durch eine Basilika. Höchst sachkundig und verständnisvoll werden wir geführt. Wir werden ebenso auf das Ganze der Komposition wie auf ihre Einzelheiten aufmerksam gemacht. Sie werden uns erklärt und nahe gebracht. Lange verweilen wir an den größten Kostbarkeiten, den entscheidenden Stellen. Und nach vollendeter Führung durch das Ganze des eucharistischen Meisterwerkes halten wir noch einmal inne, schauen uns noch einmal nach dem von uns gemeinsam durchschrittenen Raum um und vernehmen dabei gern, was der Verfasser uns in seinen „Durchblicken" von Seite 270 bis zum Schluß Seite 390 sagt.

Wir besitzen in der katholischen Kirche „eine Liturgie, die in ganz hohem Grade erfüllt, was man auf Erden in dieser Hinsicht an Gottesverehrung verlangen kann. In der Liturgie ist uns ein Gottesdienst geschenkt, in dem wir nicht mit Unrecht das *Wehen jenes Geistes* zu spüren glauben, in dem die Kinder Gottes „Abba, Vater" rufen (Röm 8 15) und unter dessen lebendiger Gnadenwirkung die Gesamtkirche nun schon fast zwei Jahrtausende betet und opfert. Die Formen der Liturgie treten dem einzelnen Beter und der betenden Gemeinschaft als *objektive Gegebenheit* entgegen mit dem *Anspruch auf Verwirklichung durch das lebendige Subjekt*" (S. 10/11).

Um die Verwirklichung geht es hier; um die „Förderung des gottwürdigen Vollzuges" der Messe (S. 15). Es kommt darauf an, „den Vollzug des Objektiven mit den sinngemäßen Akten inwendigen Lebens zu erfüllen" (S. 16).

2. Die Eucharistie als Gegenwärtigsetzung des ganzen Heilsgeschehens und als Danksagung

Was ist nun dieses „Objektive", das da verwirklichend vollzogen werden soll? Es ist das Wort, das Jesus Christus ist und das er verkündet, es ist das

Leben, Sterben, Auferstehen und die Himmelfahrt des Fleisch gewordenen Wortes. Es ist eigentlich das *ganze* biblische Heilsgeschehen (Alten und Neuen Testamentes), das da im Kultmysterium der Eucharistie, in der Begehung, in der Feier, im Vollzug gegenwärtig gesetzt, dargestellt, verwirklicht wird *im Symbol*. „Es gibt eine geschichtliche Opfertat Christi, und diese erfährt im Abendmahl und jeder späteren Eucharistiefeier eine Darstellung im Symbol" (S. 24). Was hier speziell vom Abendmahle gesagt ist, gilt im Kultmysterium von dem ganzen Heilsgeschehen schlechthin. Alle sind sie – in der Darstellung im Symbol – auf dem Plan: Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist.

Alles wird im Symbol gegenwärtig gesetzt, was im Laufe eines Kirchenjahres durch die Kirche begangen wird. Die Eucharistie ist gleichsam das Ganze des Kirchenjahres in *Einem*. Die Eucharistie ist das ganze Credo in der größtmöglichen Kürze, Dichte und Eindringlichkeit der Darstellung in einem Kult.

Sie ist nicht die Wiederholung, wohl aber die immer zu wiederholende *Darstellung* von Gottes Heilshandeln von der Schöpfung bis zur Vollendung, im Mittel des Kultes. Dieser ist nach seiner objektiven Seite hin (d. h. gemäß dem, was er darstellt) der Brennpunkt einer Vergegenwärtigung aller großen Taten Gottes, seien es die „einstigen" im Sinne des „Anfanges" wie im Sinne des „Endes", oder seien es Gottes Selbstbezeugungen je und dann in der Geschichte. Alles, alles ist im „Spiele" auf und vor dem Altare. Alles ist in dem *Drama*, das dort aufgeführt wird.

Und dieses Drama als Darstellung im Symbol ist keineswegs nur ein Gedenken im Sinne der Erinnerung an das Einstige, an das historisch Vergangene. Es ist gegenwärtig – *Setzung*. Es bedeutet nicht, es *setzt*, und es *ist*, es verwirklicht, was es darstellt. Es tut das kraft der Gnade. Aber es *geschieht* Gegenwart des ein für alle mal Geschehenen im Vollzuge und durch den Vollzug des Dramas. Immer wieder kehrt bei Pascher das „Drama" wieder. Immer wieder spricht er von dem Priester, der in diesem Drama des Kultmysteriums „die Rolle" Christi innehat, und von den Gläubigen, die die Rolle der Jünger übernehmen, wenn sie die Messe mitfeiern.

Nach der subjektiven Seite hin (d. h. was die Person der Darstellenden in actu betrifft) ist dieser Kult *Danksagung* (Eucharistie) auf der ganzen Linie. Das dem Dank*sagen* entsprechende Tun ist das Dank*opfer*. Nicht *neben*, sondern *in* die Danksagung hineingestellt ist das Gebet.

Die Danksagung ist gleichsam die einzig mögliche Haltung aller beteiligten Darsteller. Zu dem Dankopfer der Lippen gehört denn auch die Predigt als ein Teil des sogenannten Wortgottesdienstes. Aber eindeutig ist, daß der ganze Bau der Eucharistie (nach Pascher ist der *ganze* Gottesdienst Eucharistie) nicht zweipolig, sondern streng einpolig ist. Es ist sozusagen ein Rund-

bau um die eine Mitte des Altares herum, als der Stätte, auf die alle Linien hinführen und von der sie alle ausgehen. Der Gottesdienst ist zentriert und konzentriert auf das Geschehen am Altar. Das ist nicht aus Prinzip so konstruiert, sondern es wird als faktisch etwa so empfunden, wie wenn man sagt, daß Christus die Mitte der Schrift sei. Genau so ist der Altar, als die Stätte der Gegenwart des Gekreuzigten und Auferstandenen und Erhöhten, die alleinige Mitte des Gottesdienstes, auf die hin und von der her alles andere in Beziehung steht.

3. Die Eucharistie als „Darstellung"

Will ein Protestant das Wesen des Gottesdienstes nach katholischem Verständnis erfassen, so kann er sich sehr gut von Pascher darüber belehren lassen, daß das Opfer und das Mahl, das hier gefeiert wird, weit mehr ist als das darstellende, vergegenwärtigende Festhalten jener Nacht, in der Christus ausgeliefert wurde. Das ist es *auch*. Aber *indem* es das ist, und in der Art und Weise, in der die Gegenwärtigsetzung im Symbol geschieht, soll auch unter dem Vollzug der Symbole, in Gebärde, Geste, Wort und Gesang so etwas wie die „Summa" der Schrift kultisch *hingesetzt* werden. Und die Darsteller, die das tun, lassen dabei die Summa aller Frömmigkeit spielen, die die Erde kennt. Da wird geopfert, geräuchert, geküßt, Prozession gehalten, heilige Formeln werden gebraucht und heilige Geräte. Es wird geheimnisvoll gemischt, konsekriert, feierlich geschwiegen, gekniet, in Zungen geredet (Hallelluja), geweiht, „besprochen", heilige Zeichen und Bewegungen gemacht, es erfolgen Elevationen usf. Schauplatz aber ist der Altar, der Opfertisch als der Schrein Heiliger Gebeine. Alles das ist tiefer Sinn und tiefe Bedeutung. Keine Zeremonie und kein Wort ohne solche Bedeutung, ohne solche Geladenheit und Trächtigkeit des Symboles.

Was wir hier vor uns haben, ist umfassende Verkultung des Heilsgeschehens. Und hier ist ganze und vollendete, ja menschlich vollkommene Arbeit geleistet. Hier ist erfaßt, daß, wenn überhaupt das Kultische als Träger des Mysteriums eine Möglichkeit ist, diese auch *ganz* und nicht teilweise realisiert sein will. In diesem besonderen Sinne ist die Eucharistie wahrhaft katholisch, weil sie und insofern sie wirklich umfassend das Ganze des Heilsgeschehens in das Kultische übersetzt. Als Interpretation ist das eine ungeheuerliche Leistung.

Und fraglos handelt es sich um eine Interpretation, deren Anfänge bzw. Ansätze bereits im NT selbst zu finden sind. Aber Pascher legt größten Wert darauf, daß es sich hier eben nicht nur um Interpretation handelt, sondern um Prolongation des inkarnierten Logos in die Kirche hinein. Interpretation setzt das Gegenüber des interpretierenden Subjekts zu seinem Gegenstande

voraus und stellt eine immer neu geforderte Aufgabe dar, je nach den Veränderungen auf der Seite des Subjektes und seiner Zuhörer.

4. Das Abendmahl ist stiftungsgemäß eine Kultfeier

Aber darum soll es sich hier gerade nicht handeln, sondern darum, daß Christus selbst es ist, der sich auf eine kultische Weise geoffenbart hat. Das von ihm gestiftete Abendmahl bedarf nicht erst der kultischen Interpretation. Der Stiftungsakt selbst *ist* ein kultischer Akt, um dessen gehorsamen Nachvollzug es sich in der Eucharistie handelt. Mag er immerfort der Interpretationen bedürftig sein. Er ist es auch. Aber er ist nicht selbst ein interpretativer Akt. Wohl ist es zulässig und auch geboten, das Werden und Wachsen der Eucharistie zu erforschen. Denn sie ist wirklich ein kultisches Gewächs, bei dem wir auf eine lange und komplizierte Wachstumszeit zurückblicken können. Unzulässig aber ist es, an dem sakrosankten Faktum zu rütteln, daß der Einsetzungsakt ein kultischer Akt ist, zu dessen Wesen es gehört, immerwährende „Wiederholung" dieses Aktes fort und fort zu gebären.

Diese ewige Quelle speist ununterbrochen einen ewigen Strom. Und dieser Eucharistische Strom ist das lebendige Wasser der Kirche. Kein Amt, keine Rechtsgestalt, kein Auftrag, überhaupt keine Äußerung der von diesem Strom bewässerten Kirche, seien sie institutioneller oder politischer oder jedweder anderen Art, die nicht in der Eucharistie ihren Ursprung, ihren Sinn und ihre Legitimation erführen. Das gilt für die Großkirche nicht minder wie für die Einzelgemeinde. Die opfernde Mahlgemeinschaft am Altar ist der vollkommene Archetypos der Kirche schlechthin. Sie ist auch der eigentliche Inhalt der Dogmatik dieser Kirche. Eine Gegenwärtigsetzung in einem anderen Mittel als dem des Kultmysteriums gibt es nicht. Das Kultische hat das Monopol als Mittel der symbolischen Vergegenwärtigung. Und so sehr auch das Kultische ein unendlich weiter Raum für alles ist, was überhaupt Religion und Frömmigkeit heißen mag, so sehr es auch durch die Inanspruchnahme des Christlichen alles das in eine hierarchische Rangordnung setzt – wie denn ja überhaupt die römische Hierarchie Grund, Wesen und Ziel in der eucharistischen Gestalt hat – so sehr ist es doch als solches alternativ und exklusiv zu einer *jeden* Wortverkündigung, Evangeliumsbezeugung, Heilsvermittlung außerkultischen Charakters. Das wäre und das ist auch Preisgabe der katholischen Objektivität und eine totale Verlagerung in die Subjektivität, von der Kierkegaard sagt, daß *sie* die Wahrheit sei. Außerhalb dieses verhängnisvollen Schemas „subjektiv-objektiv" ausgedrückt wird man sagen müssen: Das Kultmysterium der Eucharistie macht die Geschichte zur Natur und die Natur zur Geschichte. Es ist wichtig für das Verständnis der

katholischen Konzeption, wie sie von Pascher dargestellt wird, daß *beide* Richtungen jener Wandlung gesehen werden: Göttliche Natur wird „Geschichte" in Jesus Christus (so wird Inkarnation verstanden!). Indem aber diese „Geschichte" einen kultischen Verlauf nimmt, wandelt sie sich zugleich auch wiederum in die symbolische „Natur", deren äußere Gestalt im Verhältnis zu dem, was sie „bedeutet", Natur im Verhältnis zur „Übernatur" ist.

Die Eucharistie will nicht die Unterscheidung zwischen einer geschichtlichen Wahrheit, die mich in die Entscheidung stellt, und einer Naturwahrheit, wie sie seit Descartes unser abendländisches Gesamtschicksal bestimmt. Sie hält am Erbe der Antike fest und sieht darin gerade das Heilmittel für den Riß, der seit Descartes durch Sein und Denken der abendländischen Menschheit geht.

Überlegungen etwa in der Richtung, daß doch das Festhalten an der Einheit von Natur und Geschichte, wie es in der Eucharistie begegnet, von dem ganz anders aufgenommen werden muß, der in der Unterscheidung beider tatsächlich lebt, wie wir alle heute darin leben, werden nicht ausdrücklich angestellt.

Auch nicht darüber, daß doch der ganze Symbolismus des Kultischen nur für den ernstlich realisierbar sein kann, der noch in der Einheit von Natur und Geschichte lebt, und daß auf ihn zauberhaft und magisch wirken *muß*, was in der symbolischen Kultsprache ursprünglich durchaus nicht so *gemeint* zu sein braucht. Pascher sagt zwar: „Wenn er – der Meßkanon – nun aber auch Epiklese ist, die dadurch wirkt, daß sie über die Gaben gesprochen wird, so bedeutet das keineswegs eine magische Vorstellung. Zu keiner Zeit konnte der religiöse Mensch meinen, eine Epiklese wirke wie ein machtvoller Zauber mit einem cito, cito, citissime! Mag es auch da und dort selbst vom Christlichen her ein Absinken in die Magie, den großen Widerpart der Religion gegeben haben, für die Kirche war das bei ihrem vom Alten wie vom Neuen Testament genährten persönlichen Gottesbegriff nicht möglich" (S. 125). Aber so sehr man sich darüber freut, das zu lesen, so sehr drängt sich doch auch die Frage auf, ob Pascher hier nicht doch die Grenzen dessen, was Magie ist, zu eng zieht und den menschlichen Hunger nach Zauber mit all seiner Objektivität weit unterschätzt. Auch kann wohl gefragt werden, ob der persönliche Gott des Alten und des Neuen Testamentes als Kultstifter auftritt, und nicht vielmehr als der Stifter einer *Geschichte* des Volkes und der Gemeinde wie der einzelnen Person in ihr, und zwar einer Geschichte, die gerade als die radikale Krisis des Kultes verstanden werden muß. Ist der persönliche Gott hier nicht das Ende des Kultes, wie er in Christus das Ende des Gesetzes ist? Gewiß auch des Gesetzes Erfüllung, und nicht einfach seine Abschaffung. Doch aber das Ende des Gesetzes als Heilsweg. Und so auch das Ende des Kultes und des Ritus. „Auch in der Epiklese ist sie – die Kir-

che – sich bewußt, vor dem absolut souveränen Wollen Gottes, des Dreimalheiligen, zu stehen, dem man keine Gewalt antun kann. Sie ruft Gottes Namen über das Geschöpf mit dem ganzen Erschauern der Kreatur und in dem Bewußtsein, daß es ein freies Sich-Geben ist, wenn Gott auf den Ruf aus der Tiefe hört und niedersteigt oder verwirklicht, was die Epiklese beabsichtigt" (S. 125). Diese schönen und guten Sätze gelten gewiß für das Beten im allgemeinen. Hier aber stehen sie dort, wo Gottes Gegenwart nicht herbeigerufen, sondern *aus*gerufen werden darf, weil sie da ist und als solche bezeugt werden will. Die Bezeugung kann daher nicht kultische Gegenwärtigsetzung beabsichtigen, die Gott daraufhin verwirklicht. Sie ist als solche immer Bezeugung der schon verwirklichten und nicht der erst noch vom Menschen durch Anrufung Gottes zu besorgenden Gegenwart. Sie ist also nicht auf kultische Akte von Mensch und Gott angewiesen. Es bedarf solcher Akte nicht mehr.

5. Die Bedeutung der römischen Eucharistie für die evangelische Kirche

Eine ausgezeichnete Belehrung sollte Paschers Buch für die liturgische Erneuerungsbewegung innerhalb der protestantischen Kirche sein. Denn es macht deutlich, wie sehr alle Versuche, auch dem evangelischen Gottesdienst den Charakter der christlichen Mysterienfeier zu verleihen, durch das exemplarische Dasein der katholischen Eucharistie vorbildlich überboten sind. Wenn man schon auf die Wiederherstellung des Gottesdienstes der alten Kirche aus ist, ja wenn man auch nur für eine ganz neue Gottesdienstgestalt auf die Bausteine nicht verzichten will, die uns aus der alten Kirche geblieben sind oder doch brauchbar erscheinen, so ist nicht einzusehen, warum man sich nicht maßgeblich von der Konzeption der römischen Messe leiten läßt, die ja alle diese Bausteine in sich enthält. Das geschieht denn auch weithin. Es ist aber auch nicht einzusehen, warum man sich überhaupt scheut, die katholische Messe ganz und gar zu übernehmen, wenn schon einmal die Mysterienfeier als solche im Prinzip akzeptiert ist. Hat man sich einmal mit dem Kultischen in diesem Sinne eingelassen, dann sollte man das ganz und nicht halb, nicht „teils-teils" tun. Sonst beweist man, daß man das Kultische in seinem Wesen nur halb verstanden hat. Denn es gehört zum Wesen des Kultes genau so wie zum Wesen des Mythischen, daß man ihn entweder ganz oder gar nicht verwirklichen kann. Verwirklicht man ihn aber ganz, dann ist die katholische Gestalt die wirklich konsequente und gelungene. Eine Zwittergestalt aber, die halb reformatorisches Wortzeugnis und halb Mysterienfeier ist, ist nur eine „laue" Sache zwischen zwei radikal alternativen Wegen. Wenn schon kultisch, warum dann nicht auch Opfer und Wandlung, Priesterweihe und Konsekration, Heiligenverehrung und Darstellung Christi durch

einen Papst? Warum dann eigentlich nicht Hierarchie; Naturrecht so gut wie letzte Ölung, Ehesakrament und Weihen aller Art? Warum nicht Anbetung des Allerheiligsten und apostolische Sukzession, warum nicht alles das, was nun einmal sich ganz von selbst aus dem Kultischen ergibt und gleichwohl Raum genug für eine mehr reformatorische Theologie und Terminologie hat, wenn nur das alles ins Kultische hinüber gewandelt ist und so zu Darstellung gelangt. Der entscheidende Schritt ist ja längst schon damit getan, daß man dem römischen Symbolismus in der gottesdienstlichen Feier überhaupt Raum gibt. Denn der Unterschied ist ja gar nicht ein gradueller, ob zuviel oder zuwenig Kult, sondern ein qualitativer, ob kultische Feier oder geschichtliches Wortzeugnis in Predigt und Sakrament, ob Symboldrama (vgl. Paschers bedeutsame Ausführungen über den dramatischen Charakter der Eucharistie: „Wenn der Einsetzungsbericht ein Drama ist, das in äußerster Vereinfachung das Abendmahl darstellt, so hat er denselben Charakter wie die ganze Eucharistie. Die christliche Kultfeier ist also der Kunstform nach mit jenen Fällen der Weltliteratur verwandt, die mitten im Hauptdrama und auf seinem Höhepunkt ein Kurzdrama einschalten, das denselben Gegenstand behandelt. Durch dieses Kunstmittel wird die Haupthandlung in gewissen Grundzügen plastisch herausgearbeitet und in die Entscheidung geführt. Zugleich wird aber die dem Drama innewohnende Vergegenwärtigungstendenz verstärkt. Wenn Hamlet eine Schauspieltruppe auf die Bühne bringt, die vor König und Königin das Ehebruchsdrama eines Herrscherpaares spielt, so hebt sich die Hamlethandlung gegenüber dem Spiel dieser Komödianten als die Realität eines historischen Ablaufes ab, und der Zuschauer mag fast vergessen, daß Hamlet selbst noch auch ‚nur' Spiel ist" S. 142/143) oder *Kerygma* des Christus praesens. Entweder das eucharistische Drama, das durch das opus operatum wirksam „vergessen macht", daß es sich hier „nur" um Spiel handelt, oder ganz undramatische Schriftinterpretation und Sakramentsverwaltung, die vergessen macht, daß der Eindruck der Nichtgegenwart Christi die Notwendigkeit des Gottesdienstes als Ritus der Gegenwärtigsetzung etwa begründet, und daß dieser Eindruck zu Recht besteht. „Von den im Hauptdrama handelnden Personen spielt im Kurzdrama nur der Priester eine Rolle, die Rolle Christi nämlich, und zwar in Gebärde und Wort" (S. 143). Wer so sprechen kann, wie Pascher hier völlig konsequent und ehrlich, auf der einmal eingeschlagenen Linie des kultischen Symbolismus und seiner Stilmittel verbleibend, tut, der hat das Problem der Verborgenheit der Gegenwart Christi in ein ästhetisches verwandelt. Und hier sind wir beim Kern der kultischen Repräsentation überhaupt. Alle kultische Repräsentation bringt das Verborgene, Hintergründige, Übernatürliche, Überweltliche und auch Gewesene auf eine im Grunde immer ästhetische Weise unter den Chiffren anschaulicher Symbolzeichen vor alle

Sinne des Menschen, und es ruft ihn auf, darin die Realpraesens des Verborgenen und Gewesenen zu „glauben". Es kann aber dieses Verborgene und Gewesene auf solche Weise präsent sein, ohne daß damit auch diejenige Verborgenheit offenbar und diejenige geschichtliche Heilstat Gottes auf dem Plane ist, um die es sich bei Jesus Christus handelt. Denn das verborgene Regiment Christi und seine Identität mit dem, der gekreuzigt worden ist und auferstanden ist, ist gar nicht von der Art, die durch dramatische Mysterienfeier realpräsent wird. Auch im Hamlet handelt es sich weder um kultische Gegenwärtigsetzung, noch auch um verkündigende Bezeugung des Auferstandenen, sondern um das Memento an den Menschen: so bist du! Das ist deine Welt, das deine „Rolle" auf der „Bühne" der mitmenschlichen Begegnungen. Die Art der Verborgenheit der Herrschaft des gegenwärtigen Christus, ihr „Geheimnis" erschließt sich dem Glaubenden nicht im kultischen Mysterienspiel und „Kurzdrama", nicht im Symbol, nicht in der Chiffre. All diese Vehikel der Mitteilung setzen eine metaphysische Verborgenheit voraus, ein metaphysisches Mysterium. Und der „Glaube", den sie fordern, ist die Kommunikation, die Teilhabe und Sättigung mit einem „Licht", dessen Schein das, was dem Vernehmen des Menschen zugänglich ist, von der diesem Vernehmen *jenseitigen* Welt her erhellt und zum Leuchten bringt. Der Glaube aber, der durch die verborgene Herrschaft Jesu Christi gefordert ist, liegt jenseits dieses ganzen Bereiches. Er ist nicht Kommunikation mit der alles Vernehmen transzendierenden oberen Welt, sondern die Betroffenheit durch das Widerfahrnis der Liebe Gottes in der Verkündigung wie dem Leben Jesu Christi. Das Hindernis *dieses* Glaubens ist der Anstoß und das Ärgernis des Kreuzes, der Niedrigkeit, der durchaus vernehmbare, verständliche Verlauf eines nach Wort und Tat nichts als menschlichen Lebensschicksals. Das Hindernis *jenes* „Glaubens" ist die metaphysische Transzendenz, im Sinne des alles Vernehmen transzendierenden Mysteriums. Hier also ist es das Skandalon, die Paradoxie im Sinne des offenkundigen Augenscheines in seinem ebenso offenkundigen Widerspruch zu dem ausgesprochenen Anspruch, hier und nirgends sonst begegne Gottes Herrlichkeit. Dort ist es die durch den Kultvollzug heilbare Blindheit und Taubheit für die Übernatur. Hier ist die Überwindung des Hindernisses das Problem eines radikal neuen Anfanges in dem Sinne einer neuen Geschichte, deren Zukunft Gottes Liebe in Christus ist. Dort handelt es sich um das wesentlich ästhetische Problem des Zuganges und Durchganges aus der Natur in die Übernatur. In der einen Sicht kann man alles sagen, was in der anderen Sicht auch gesagt werden muß. Beide Aspekte beziehen sich ja auch auf ein und denselben biblischen Text. Doch aber ist hier der Gehorsam, der Glaube, die Sünde, die Gerechtigkeit, das Leben und der Tod, die Wahrheit und das Wort, kurz jeder Grundbegriff des Glaubens, wie auch der Glaube selbst fundamental verschieden konzipiert.

Hier ist *alles* geschichtlich verstanden, dort ist umfassend *alles* entscheidend im Sinne kultischer Existenz gemeint. Das gilt vor allen Dingen vom Kultmysterium selbst. Also liegt der unendliche Unterschied wesentlich nicht in der Sprache und den Gestalten, deren wir uns hüben und drüben bedienen, sondern in dem, was wir mit dieser Sprache meinen und wozu wir sie gebrauchen. Daß das freilich auch eine Modifizierung in Sprache und Gestalt nach sich gezogen hat und zieht, ist Folge, aber nicht Grund des bestehenden Unterschiedes.

Doch genug davon. Die weitgehende Gemeinsamkeit von Sprache und Gestalt bleibt dennoch ein Faktum von sehr hoher Bedeutsamkeit und sollte nicht mutwillig dem Unterschiede des Verständnisses und des Gebrauches zum Opfer gebracht werden. Denn solange sie besteht, besteht auch die Möglichkeit und die Notwendigkeit, uns gegenseitig auf unseren gemeinsamen „Text" hin anzureden unter der Voraussetzung, daß es auf beiden Seiten nicht an dem Respekt fehle vor der ihm eigenen Würde und Hoheit einem jeden Gebrauch gegenüber, den wir von ihm machen.

6. Die exegetische Frage

Die Diskussion mit Pascher wird dadurch erheblich erleichtert, daß er in der Einleitung als Grundlegung für das ganze Buch eine Exegese der biblischen Abendmahlstexte bietet (S. 18–40).

Aber wenn auch diese Exegese sich der Forschungsarbeit von Strack-Billerbeck und Hans Lietzmann bedient, so muß sie selbst doch als ein Vollzug der Funktion eines Resultates gelten, das seinerseits nicht auf Exegese, sondern auf der Lebenswirklichkeit des katholischen Kultmysteriums beruht. Es wird so nicht eigentlich kritisch, sondern gleichsam aitiologisch nach dem Ursprung der bestehenden kirchlichen Wirklichkeit gefragt. In diesem Sinne geht die Messe auf das Passah-Mahl zurück, das am Tage, ehe er litt, Jesus mit seinen Jüngern begangen hat. „Im Rahmen dieser Feierlichkeit geschah es, daß Jesus die Kulthandlung begründete, die wir die heilige Messe nennen" (S. 18). Die Frage, ob es sich hier überhaupt um eine Kulthandlung handelte, wird nicht gestellt, sondern es wird ihre Bejahung von vornherein vorausgesetzt. Spricht doch auch der Augenschein im Hinblick auf die in Frage kommenden Texte ohne weiteres für eine solche Prämisse. Und ist es doch schlechterdings nicht zu leugnen, daß Jesus, in Anknüpfung an das alttestamentliche Kultmahl, dieses auf die Bedeutung seines eigenen Todes bezogen und dadurch zur Feier des Mahles des rechten Osterlammes des neuen Bundes verschmolzen und überhöht hat. Die Verschmelzung ergibt eine neue Gestalt, in welcher die alte erfüllt und aufgehoben ist. Und wenn auch dieses Opfermahl dann auf hellenistischem Boden als Mysterienfeier verstanden

und gebraucht wird, so wiederholt sich hier nur dieselbe Verschmelzung noch einmal, diesmal freilich nicht dadurch, daß Christus an die Stelle des Osterlammes tritt, sondern dadurch, daß er an die Stelle des heidnischen mythischen Offenbarers tritt. Es wird so auch hier eine geschichtliche Person zum Subjekt und Objekt des Mysteriums gemacht. Es wird auch hier ein geschichtliches Geschehen im Symbol zur Darstellung gebracht, ohne daß dadurch der Kult als solcher entkultet zu werden scheint. Und doch bleibt bei alledem die Frage offen, ob nicht der Gebrauch, den Jesus von dem vorgefundenen Passah-Mahle macht, ein von jedem Kult *freier* Gebrauch des Kultischen ist, ob also nicht die selbst auch schon im Passah-Mahle vorliegende Vergeschichtlichung des Kultes nur noch radikalisiert worden ist, so daß jedenfalls von einer gleichlaufenden Verkultung von Geschichte *nicht* gesprochen werden darf. Denn die Beibehaltung der kultischen Form besagt keineswegs ohne weiteres auch die Beibehaltung kultischer Inhaltlichkeit. Die Form kann bleiben, ohne daß sie Verkultung, also Darstellung von Geschichte im Symbol zu sein braucht. Und in dieser feinsten Nuance steckt doch ein unendlicher Qualitätsunterschied, den Luther scharf und klar empfunden hat, der aber für Pascher und die katholische Meßtheologie und Praxis offenbar keine Bedeutung hat.

Pascher kann sagen „Christus hat mit dem Auftrag: „Tut dies zu meinem Gedächtnis" (Lk 22 19) deutlich die Absicht bekundet, für alle Zukunft eine Kultfeier des Neuen Bundes zu stiften"(S. 19). Es ist die Frage, ob *das* wirklich so „deutlich" die Absicht ist. Und diese Frage gilt unvermindert auch noch angesichts der deutlich erkennbaren Entwicklung des Abendmahlsverständnisses in Richtung auf eine Mysterienfeier im mehr hellenistischen Sinne. Denn auch bei Paulus, der diese Entwicklung bereits vorfindet, ist die Tendenz noch nicht die der Verkultung der Geschichte, sondern durchaus die der Vergeschichtlichung des Kultes und damit die der Freiheit von der dem Kultischen als solchem innewohnenden religiösen Selbst- und Eigen-Mächtigkeit unter Beibehaltung der fraglos kultischen Formen. Das zeigt sich nicht nur daran, wie Paulus in 1. Kor. 11 die Abendmahlspraxis der Gemeinde im Zusammenhang mit den Mißständen bei den Agapen kritisiert und wieder zurechtzubringen sucht, sondern vor allem an seinem Verständnis des Seins in und mit Christus als einem geschichtlichen Sein, das die kultisch-mystische Kommunikation mit Christus ebensosehr ausschließt, wie Paulus sich ihrer Begrifflichkeit freilich immer wieder bedienen kann. Es würde zu weit führen, dies hier zu explizieren. Und solche Explikation könnte nicht geschehen ohne die fortwährende Gegenüberstellung der hellenistischen Mysterienreligionen vor allem mit den paulinischen Texten, die zwar dieselbe Sprache sprechen, doch aber etwas ganz anderes sagen als bloß ein neues, anderes, ein *christliches* Mysterium.

7. Die Predigt und die Eucharistie

Abschließend nur noch ein kurzes Wort zur Stellung der Predigt im Vollzuge der Eucharistie. „Die Liturgie macht die Predigt nicht zur Pflicht, und die ältesten Ordnungen erwähnen sie nicht. Aber sicher ist es tief sinnvoll, wenn der Priester hier das Wort ergreift. Nirgends ist er so sehr im Dienste des ewigen Wortes, wie wenn er in diesem liturgischen Zusammenhang spricht. Auch dies gehört zum Herrenmahl des göttlichen Wortes. Man sollte die Predigt nicht leicht aus der heiligen Messe heraus, etwa in ihren Beginn verlegen" (S. 78). Das mutet zunächst an wie die bekannten Äußerungen Luthers zum Fasten. Nimmt sich für die katholische Sicht das Abendmahl im evangelischen Gottesdienst aus wie eine durch „vereinfachende Schau" hervorgerufene „Verkümmerung" (S. 225), so gilt für die reformatorische Sicht das Entsprechende von der Predigt in der katholischen Messe (S. 78 f.). Der Predigt widmet Pascher in dem ganzen Buch nicht mehr als *eine* gute Seite! Wohl ist die Verlesung der heiligen Bibeltexte im Verlauf der Messe von hervorragender Bedeutung. Die Homilie aber verschwindet nahezu in eine Art Atempause hinein, die der Ablauf der Mysterienfeier vorsieht. Das kann auch nicht anders sein, weil die Eucharistie prinzipiell sich selbst genug ist. Wer so resolut wie die römische Kirche den Gottesdienst als Kultfeier begeht, der *muß* auch die Predigt – übrigens damit auch die Schrift selbst *als* Predigt – der Eucharistie völlig ein- und absolut unterordnen als einen immerhin notfalls verzichtbaren Teil ihrer selbst. Er kann der Predigt keine Funktion zuweisen, die unverzichtbar und unvertretbar wäre. Sie kann nur noch die Rolle mehr unverbindlichen, persönlichen Belehrens, Hinweisens und Vermahnens, sozusagen der Abkündigungen haben. Eine besondere Aufgabe *gegenüber* der objektiven Eucharistie kommt ihr nicht zu. Dies könnte wiederum denen als Lehre dienen, die gleichzeitig die Messe als Kultmysterium in den evangelischen Gottesdienst einfügen und dabei doch die reformatorische Dignität und Funktion der Predigt bewahren wollen. Denn wenn die Predigt reformatorisch ist, dann ist auch das Abendmahl durch eben diese Predigt entkultet und eine Messe als Mysterienfeier unmöglich. Wenn aber die Messe als mehr oder weniger kultische Begehung wieder Eingang in den evangelischen Gottesdienst gefunden hat, dann ist die reformatorische Predigt dem allgemein zu beobachtenden, inneren Rekatholisierungsprozeß sicher auch schon verfallen und kann auch nicht durch ihre Länge und Breite und Tiefe darüber hinwegtäuschen, daß sie langsam, aber sicher verkümmern muß. So ist denn ja auch der protestantische Liturgismus eine Folge der Krisis der reformatorischen Predigt, wie auch der Verfall der evangelischen Gottesdienstformen eine Folge derselben Krisis ist. Die Predigt *ist* verloren, wenn der liturgische Symbolismus das Feld beherrscht.

8. Die Encyclica „Mediator Dei" und Hans Asmussen

In seiner Schrift „Abendmahl und Messe" will Hans Asmussen denen zur Seite stehen, die die neuerlichen Äußerungen der Katholischen Kirche im allgemeinen und die amtlichen Stellungnahmen des Papstes im besonderen mit dem Interesse einer echten Überwindung der Kirchenspaltung verfolgen. In den Wirren und Nöten der Zeit oft auf wundersame Weise in der Haft oder auf den Schlachtfeldern zusammengeführt, sind sich von hüben und drüben nicht wenige Menschen begegnet, die trotz allem konfessionell Trennenden um ein ihnen Gemeinsames wußten, das sie faktisch mehr verband, als sie sich oft bewußt einzugestehen wagten. Asmussen nennt es das „Allgemein Christliche". Hier ist ein gegenseitiges Ernstnehmen und Fragen über die tiefen und garstigen Trennungsgräben hinweg aufgekommen, manche tiefe und enge Freundschaft entstanden, manches gemeinsame Gebet gesprochen und mancher Gottesdienst gemeinsam gehalten worden. Das alles ist bis heute von nachhaltiger Wirkung geblieben. Es entstand eine neue Bewegung Una Sancta, nicht so sehr als eine Sache der Amtsträger der Kirchen, sondern viel mehr als die Frucht gemeinsamen Lebens, Leidens und Kämpfens wider die satanischen Mächte der Zeit. Hier erwachte von neuem die Anfechtung aus der Zertrennung der Christenheit. Sie wurde als schwere, gemeinsame Last und Schuld empfunden. Und nach dem Einenden wurde gesucht, geforscht und gebetet. Solche Anfechtung hat auch die durch sie Umgetriebenen auf das Wort „der anderen" achten und hören gelehrt.

Solcher Haltung ist die genannte, kleine Schrift entsprungen. Sie will nicht schon von Schritten reden, die auf die Una Sancta hin zu tun wären. Sie will nur „anzeigen", aufmerksam machen und fragen. Sie ist nicht darauf aus, leichtfertig Gräben zu überspringen, deren wirkliche Breite und Tiefe immer noch unübersehbar ist, nicht der Konversion das Wort reden, sondern eher dazu aufrufen, daß ein jeder seine eigene Kirche und ihren Glauben ganz ernst nehme, um gerade so und von da her die andere Seite besser zu verstehen. Asmussen will hier nur sagen, wie er jene Encyclica „gehört" hat und fragen, ob denn nicht heute von da drüben her eine ganz andere Stimme vernehmbar wird als die, die wir noch vor 25 Jahren vernommen haben, oder gar als die, die uns aus der Reformationszeit und der Gegenreformation in den Ohren liegt. Wer wollte nicht in alledem Asmussen gern folgen!

In der Encyclica handelt es sich eben um die Messe. „Mediator Dei" ist auch für Paschers Interpretation maßgeblich. Er nimmt häufig ausdrücklich Bezug auf sie und legt sie aus, und zwar durchaus so wie Asmussen sie „hört". Ja, gerade an den Stellen, an denen Asmussen gern näheres erfahren möchte darüber, ob z. B. in dem katholischen Opfermahl die *„Gemeinschaft"* der Gläubigen, die Kongregation und Sammlung der Glieder am

Leibe Christi auch zu ihrem Rechte komme, gibt Pascher Auskünfte (vor allem unter der Überschrift „Das Mitopfern der Gläubigen" [S. 270 ff.]), die ganz und gar in die Richtung weisen, die Asmussen so sehnlich wünscht (vgl. auch bei Pascher die Ausführungen über den Friedenskuß S. 233–236, und „Der Mensch in der Gemeinschaft" [S. 283 ff.]). Und wie wird sich Asmussen freuen, wenn er liest: „der Heilige Geist ist der Konsekrator schlechthin" (S. 241) und „Schließlich darf man nicht vergessen, daß auch gerade für die versammelte Opfergemeinde die Vereinigung von grundlegender Wichtigkeit ist". „Nur wenn die Eucharistie ihre Träger in Christus zur Einheit bindet, kann sie alle im Opfer vereinen" (S. 234 f.). Wie wird es ihn bewegen, zu lesen, was Pascher vom allgemeinen Priestertum zu sagen hat (S. 274 ff.). Jene Unterscheidung eines „inneren" und eines „äußeren" Priestertums, die bereits durch den Römischen Katechismus getroffen wird, ist von Pascher in einer Weise aufgenommen und interpretiert, daß Asmussen gewiß darin genau das wiedererkennen wird, was die Lutherischen unter dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen („inneres" Priestertum auf Grund der Taufe) einerseits und dem Amt („äußeres" Priestertum auf Grund der Priesterweihe = Ordination und Vokation) anderseits in der Sicht Asmussens zu verstehen gewohnt sind. Das ehrliche Staunen Asmussens darüber, wie anders doch heute die katholische Kirche redet, wie sehr sie doch auch den Lutherischen „etwas zu sagen" hat, was sie einst *so* nicht gesagt hat, versetzt ihn in die Stimmung dankbarer Freude und Hoffnung auf eine, wenn auch in ziemlicher Ferne liegende, mögliche Wiedervereinigung der zertrennten Kirchen. Sie ist nach Asmussen nicht die Sache von Aktionen und Manipulationen irgendwelcher Art, sondern des inneren Wachstums, ja eigentlich der Gebetserhörung durch Gott, der uns auf Wegen zu einander bringen mag, die wir jetzt noch nicht übersehen können, auf denen wir aber sind, gerade indem wir treue Söhne jener Kirchen bleiben, in die wir nun einmal gestellt sind.

In solcher Schau erscheinen für Asmussen die Kirchen in „glückhafte Aussicht" – „oder soll ich es wagen, von ‚Verheißung' zu reden?" (Asmussen S. 26) gestellt. „Wenn in einer Zeitenwende wie der unseren, der Papst selbst und zur gleichen Zeit in der lutherischen Kirche namhafte Theologen in großer Zahl vom Abendmahl her dazu kommen, eine neue Perspektive des Verständnisses der Wirklichkeit zu finden, die auf beiden Seiten sehr ähnlich ist, dann könnte es sich ereignen, daß die Welt unser mächtig geworden ist, so daß wir nichts anderes tun, als eine weltliche Schau auf das Abendmahl übertragen. Das ist die Gefahr. Es *könnte* aber auch sein, daß es Gott gefällt, hüben und drüben Licht aufleuchten zu lassen aus der einzigen Quelle des Lichtes, welche diese Welt noch hat, aus der Gegenwart des Gekreuzigten in ihr" (S. 26). „Die Frage ist, ob der Papst hier wieder jene

Kraft gefunden hat, welche Augustin hatte, der in den Zeichen die ganze Realität nahm" (ebda.).

So wenig hier verkannt sein soll, daß die Bemühungen Asmussens um lutherische Aufgeschlossenheit und Offenheit für Rom und damit um die ständige Infragestellung überkommener „Frontstellungen" gegeneinander wie um das Ernstnehmen der uns verheißenen und gebotenen Einheit der Kirche Jesu Christi eine gute Sache ist, so sehr ist gerade hierbei vor „optischen Täuschungen" zu warnen. Wenn wir sagen, daß die Sonne aufgeht, so ist die Wahrheit dennoch die, daß die Erdhälfte, die wir jeweils bewohnen, sich der Sonne zukehrt. Und wenn wir, was eine päpstliche Encyclica sagt, auf einmal ganz anders hören und verstehen, als dies vor Zeiten der Fall war, so *könnte* das unbemerkt auf einer Bewegung beruhen, die jenen Hörer dem Papst und seiner Kirche näher gebracht hat. Mit glänzender Beobachtungsgabe und einem sehr guten Instinkt und Verständnis werden denn auch derartige Bewegungen insbesondere innerhalb der lutherischen Theologie und Kirche oft mit großem Takt und viel Liebe von römischer Warte aus wahrgenommen und verbucht. Man braucht nur einen Jahrgang der „Herderkorrespondenz" aufmerksam zu studieren, um dessen inne zu werden. Es ist nicht verwunderlich, daß dort in diesem Zusammenhange gerade der Name und die Schriften Asmussens immer wieder genannt werden.

Keineswegs aus geheimer Freude an der Aufrechterhaltung der interkonfessionellen Gegensätze, wohl aber um der Wahrheit willen und im Interesse *echter* Kommunikation, muß geltend gemacht werden, daß die optische Täuschung kein Weg zur Einheit der Kirche ist. Befinden wir uns nämlich dadurch auf dem Wege zur Einung, daß wir die eigene Bewegung zum kultischen Wirklichkeitsverständnis des anderen hin für eine Annäherung des anderen auf das reformatorische Verständnis zu halten, dann ist das jedenfalls keine Einung in der Wahrheit, sondern in der Selbsttäuschung. Zugleich aber wäre solche Einung von katholischer Warte aus gesehen allerdings genau das, was von dort her auch unter Einung ausdrücklich verstanden wird: Rückkehr zur einen Kirche durch Preisgabe der reformatorischen Haeresie. Dies aber nun, ohne daß die „Haeresie" selbst wirklich zur Diskussion gestanden hätte. An ihr vorbei oder über sie hinweg ist aber eine wirkliche Überwindung der Trennung nicht zu haben.

9. Von Asmussens Gottesdienstlehre zum „Hochheiligen Sakrament des Altars"

Zum Beleg für die Behauptung, Asmussen habe sich auf die römische Meßtheologie zubewegt, während diese sich selbst durchaus treu geblieben ist, diene ein Vergleich von „Die Lehre vom Gottesdienst" (1937) und „Vom Hochheiligen Sakrament des Altars" (das ist jene „größere vervielfältigte

Arbeit, die während des Krieges nicht veröffentlicht werden konnte") (Abendmahl und Messe S. 21), die mir für die Entwicklung Asmussens von sehr großer Bedeutung zu sein scheint.

Die „Gottesdienstlehre", unter dem Eindruck und in der Schule des Kirchenkampfes geschrieben, kommt noch ganz und gar „von Barmen" her und atmet durchweg den Geist reformatorisch verstandener Freiheit. Möglicherweise im Gegensatz zu Asmussen messe ich diesem Buche hohen Wert bei und kann es nur bedauern, daß der Verf. nicht auf der Linie geblieben ist, auf der er sich dort noch hält. Da haben wir noch ganz den Asmussen aus den Anfängen des Kirchenkampfes. Schon die Anlage des Buches zeigt, welche Bedeutung dem *Wort*-Charakter des *ganzen* Gottesdienstes beigelegt wird. Dort kann jedenfalls noch nicht wie etwa bei Pascher die Rede sein von einer „Wort-Eucharistie" im ersten Teile der Messe (dem Wort-Gottesdienst), von der aus dann der Gipfel der Eucharistie des Fleisches und Blutes unseres Herrn erstiegen wird, sondern dort sind Wort und Sakrament einander noch „kontrapunktisch" zugeordnet (S. 45). „Der christliche Gottesdienst kann also nicht dazu verwendet werden, eine geistige Pyramide aufzubauen, an deren höchster Spitze das Sakrament sich ereignet. Das Sakrament ist nicht dem Allerheiligsten des jüdischen Tempels vergleichbar, zu welchem man nur den Zugang durch ein minder Heiliges, in diesem Falle also der Wortverkündigung, hat. Vielmehr beginnt der Ort des „Allerheiligsten" dort, wo die Verkündigung beginnt, und nimmt sein Ende, wo die Verkündigung endet, d. h. das „Allerheiligste" ist identisch mit dem ganzen christlichen Gottesdienst. Dabei bilden Wort und Sakrament eine Einheit, wenn auch in ihrer Mannigfaltigkeit. Sie sind Ausdruck und Gabe des Reichtums der Gnade Gottes in Christus" (S. 40). Da wird das Besondere je von Wort und Sakrament unterschieden. Und wir finden hier noch nichts von dem Kultspiel, das – nach Pascher – gleichsam das ganze Leben Jesu aufführt und also an der Stelle, wo die Schriftlesungen und die Homilie erfolgen, bei der Predigt Jesu angelangt ist, als der Exposition des eigentlichen dramatischen Konfliktes und der Lösung in Kreuz und Auferstehung. Ganz im Gegenteil: Fernab noch von der Entdeckung der „Liturgie" („Liturgie ist zur Lebensfrage der Kirche geworden" Vom Hhl. Sakr. des Alt. S. 2 „Die Abendmahlsfrage wächst uns zu als *die* Frage, an der sich alles entscheiden will" ebda.) wird hier noch klar und resolut gefragt: „Das Sakrament steht im Gottesdienst neben der Heiligen Schrift. Aber in welcher Beziehung stehen beide zueinander? Ist das Sakrament ein Zusatz? Oder ist das Wort der Schrift der Auftakt zum Sakrament? Die Beantwortung dieser Fragen ist entscheidend für den Aufbau des christlichen Gottesdienstes. Ja, an der Beantwortung dieser Frage scheiden sich in der christlichen Kirche die Wege der verschiedenen Konfessionen" (Gottesdienstlehre S. 34). Die Antwort auf solche Fragen bleibt hier durchaus noch

in den Bahnen, in denen sich die Reformation bewegt. Das Abendmahl behält durchaus noch den Charakter der Gabe des *einen* Wortes in der gebundenen Gestalt der Handlung. Es bleibt Verkündigung, Selbstmitteilung Jesu Christi unter sichtbaren Zeichen. Es ist noch nicht zu „*der* Frage" geworden. In diesem Zusammenhang ist noch keine Rede vom Opfer und Mitopfer der Gläubigen. Das Ganze des gottesdienstlichen Vollzuges ist noch völlig „geschichtlich" im Sinne Luthers verstanden. Von irgendeinem Symbolismus findet sich noch keine Spur. Selbst auch die Konsekration und die Elevation werden frei und fröhlich als Zeichen gewagt. Auf die *Austeilung* kommt es wesentlich an. Ein gutes Buch, das auch heute noch anregend und förderlich sein kann für den, der ohne jeden Liturgismus um den rechten Gebrauch und die rechte Gestalt des Gottesdienstes bemüht ist. Gewiß enthält die Gottesdienstlehre auch bereits bestimmte Ansätze, die es rückblickend verständlich machen können, daß Asmussen schließlich doch jene Grenze durchbrochen hat, die durch das Erbe und den Geist der Reformation einer Gottesdienstlehre gezogen sind. Nimmt man aber das Buch ganz für sich als geschlossenes Ganzes, so kann es doch für ein Zeugnis dafür genommen werden, daß Bemühung um die Erneuerung des Gottesdienstes *nicht* gleichbedeutend mit innerer Rekatholisierung sein muß.

Das alles hat sich grundlegend gewandelt in „Das Hochheilige Sakrament des Altars". Da lesen wir: „Luthers großer Wurf (der Abendmahlslehre) war einseitig. Er wird darum dem Geschehen des Hochheiligen Sakramentes nicht gerecht und läßt auch wesentliche Teile des biblischen Zeugnisses außer Betracht. Wir stellen das fest in dem Bewußtsein, daß keines Menschen Mund das Geheimnis des Sakramentes aussprechen kann, und daß kommende Geschlechter auch an dem, was wir lehren und bezeugen, Grenzen finden werden und *müssen*" (S. 5). [Bemerkenswert ist übrigens, daß hier bei der Modifizierung der durchaus respektvollen Kritik an Luther das „Geheimnis" auftaucht, das dann für das Abendmahl als Mysterienfeier so wesentlich ist.] „Nun ist es eine unbestreitbare und sehr betrübliche Tatsache, daß die reformatorische Abendmahlspraxis eine Verarmung des Gebetes über dem Abendmahl mit sich gebracht hat" (S. 6). Es taucht der Gedanke der „Darbringung" auf. „Hier ist es entscheidend, daß wir das ganze Leben vor Gott bringen. Unsere Toten und unsere Geschichte gehören darum auch dazu" (S. 7). „Das sogenannte große Fürbittgebet und der Dank für Christi Wundertaten und die Konsekration von Brot und Wein ist ein und derselbe Akt! Diese Erkenntnis ist entscheidend für die Art, wie wir Gottesdienst halten" (ebda.). „Die Begriffsreihe Opfer–Priester gehörte für die Religionsgeschichte in eine niedere Religionsstufe, von der uns das Christentum angeblich erlöst hat. Der Mangel liegt an einer Verkürzung der zentralen Botschaft, für welche die Reformation selbst schon Ansätze bot." „Priestertum kann es nur geben,

wo man opfert. Und die Reformation hat uns keine klare Anschauung vom Opfer hinterlassen. Sie hat den richtigen Satz ausgesprochen, daß das Abendmahl keine Wiederholung des Opfers Christi sei." (Nicht nur PASCHER, sondern geradezu eine Wolke von katholischen Zeugen legen höchst energisch Wert auf die Feststellung, daß die Kirche keinesfalls eine derartige Wiederholung behaupte, sondern nur die Wiederholung der Gegenwärtigsetzung in der Darstellung meine.) „Aber mit dieser Negation hat sie keine Lösung der Frage gegeben, wie denn das Abendmahl mit dem Opfer zusammenhänge. Und daß dies der Fall ist, kann angesichts des Neuen Testamentes nicht bestritten werden" (S. 8). „Man wird eine Antwort auf die Frage geben müssen, inwiefern die das Abendmahl feiernde Gemeinde selbst eine opfernde Gemeinde ist. Denn der opfernde Christus ist, – wenn irgendwo so hier – das Bild, in welches die Gemeinde bei der Zueignung oder Aneignung des Opfers verklärt werden soll" (S. 8). „Soll aber seine (Christi) Stellvertretung für uns gelten, dann ist notwendig, daß wir in seiner Nachfolge und in ihm auch Priester sind, die sich selbst opfern. Gott nimmt unsere Hingabe an ihn nur in Christo an. Sonst ist sie ihm nicht gefällig." Das alles ist bereits ganz korrekte, katholische Meßtheologie. PASCHER sagt nichts anderes als das. Und selbstverständlich sagt auch die Encyclica Mediator Dei nichts anderes. Daß das für ASMUSSEN auf einmal so akzeptabel klingt, liegt nicht daran, daß der Papst in neuer Sprache etwas anderes sagt als er immer schon gesagt hat, sondern nur daran, daß ASMUSSEN deutlich genug nicht mehr zu begreifen und zu realisieren vermag, was die Reformatoren gedacht und gestaltend getan haben. Es ist interessant zu sehen, wie ASMUSSEN hier genau das sagt, was schon seit längerer Zeit katholische Theologen wie Lortz, Söhngen und Hessen an Kritik – liebevoller Kritik – an Luther auch vorgebracht haben. „Wenn wir vom Sakrament als einem Opfer sprechen, so meinen wir damit auch dieses, daß es unsere Aufopferung an Gott einschließt. Das kommt in dieser Beziehung deutlicher zum Ausdruck, als wenn die Reformation sagte, im Abendmahl werde uns Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit geschenkt, und also von unserer Aufopferung kein Zeugnis ablegte. Zu bedenken ist dabei, daß unsere Aufopferung wiederum nichts außer und neben dem Opfer Christi für uns ist, vielmehr nur in diesem Opfer geschehen ist und nur hier geschehen kann" (S. 10).

PASCHER sagt: „Alles was in der Eucharistie geschieht, wird vollzogen durch Christus, mit Christus und in Christus" (Eucharistia S. 171). Daß PASCHER von da aus immerfort die Darbringung des Opfers durch den Priester *mit* den Gläubigen genau so versteht wie ASMUSSEN, bedarf keiner besonderen Belege. Das ganze Buch „Eucharistia" will gerade wegen der seelsorgerlichen Absicht, in der es geschrieben ist, nichts anderes sein als Beschreibung, Interpretation und Lobpreis dieses hin und her wogenden kul-

tischen Lebens aus dem Opfer Christi im Dankopfer an Ihn, in der Selbstaufopferung als der Antwort auf die in Christus geschenkte Gnade. Asmussen sagt in völliger Konformität mit der katholischen Meßtheologie: „Wenn die Reformation angesichts des Abendmahls unser Augenmerk eigentlich nur auf das Sündopfer richtete, welches Christus darbrachte, so übersah sie damit die aus der ersten Christenheit überkommene Gepflogenheit, der man doch Bekenntnischarakter beimessen darf, daß das Abendmahl als Eucharistie als eine Danksagung und Dankopfer verstanden worden ist. Daß das Abendmahl Eucharistie ist, ist seit der Reformation fast ganz in Vergessenheit geraten. Das war keine Bereicherung" (D. Hhl Sakr. d. Altars S. 10). Es fragt sich aber, ob die Reformation mit der ganzen Einseitigkeit der Hinwendung allein zum Sündopfer Christi wirklich nur *„übersah"*, daß es das Wesen der „überkommenen Gepflogenheit" der ersten Christenheit war, das Abendmahl als Opfermysterium zu begehen. Jene einseitige Hinwendung zum Sündopfer Christi allein ist sicher nicht mehr verstanden, wenn sie mit Asmussen zwar als berechtigte, scharfe Akzentsetzung auf das Entscheidende der Messe gedeutet wird, dann aber doch als eine unberechtigte Verkürzung um alle die Wesenszüge der Eucharistie, die sie zu einem Dankopfer auf seiten der Gläubigen machen. In jenem „Übersehen", in jener „Verkürzung" steckt weit mehr als nur ein über das Ziel Schießen der Reformatoren, oder als die Blindheit derer, die das „sola gratia" und „sola fides" zum ausschließenden Strukturprinzip des Gottesdienstes machen. Jene „Verarmung" und „Verkümmerung" der Messe und des Abendmahles ist nichts geringeres als die bewußte Preisgabe eines Gottesdienstes, der eine Kultfeier ist. Es ist die Entkultung des Gottesdienstes zugunsten der geschichtlichen Bezeugung der Gegenwart Christi. Ich verweise hierfür auf das zu der Theologie des Gottesdienstes bei Luther im Anschluß an Vilmos Vajta Gesagte (ThR 21. Jg 1953, S. 223 bis 256). Und in dem Maße, in dem Asmussen den eigentlichen Kern der Gottesdienstheologie Luthers nicht mehr versteht, verfällt er unkritisch der „Liturgie" und dem Kultmysterium der römischen Kirche. Zwar sieht Asmussen sehr gut, daß die Gegenwärtigsetzung des Heilsgeschehens in Christus *nicht* in einer „Wiederholung" des Opfers Christi bestehen kann und darf. Und darin hat er sowohl Luther als auch den eigentlichen Sinn der römischen Meßtheologie auf seiner Seite. Zwar sieht Asmussen auch sehr gut, daß der Absolutheitsanspruch eines historischen Zeit- und Geschichtsbegriffes das „eph' hapax" des neutestamentlichen Heilsgeschehens mit einem Graben umgibt, der ohne Preisgabe jenes Zeitbegriffes durch keine Kunst und in keiner Richtung übersprungen werden kann. „Die Einvernahme des eph' hapax in das Zeitverständnis der Epoche ist der Tod der Botschaft von Christus" (a.a.O. S. 11).

Während aber die römische Theologie in genauer Entsprechung zu ihrer

Fundierung in der Vortheologie der philosophia perennis ihre Messe bewußt in die vorchristliche Kultfeier hineinbaut und eben darin die Gegenwärtigsetzung Jesu Christi gewährleistet sieht, sind die Aussagen Asmussens hier von einer beträchtlichen Unklarheit. „Denn das eph' hapax heißt *nicht* ein historisches ‚Einstmals'. Zweifellos bezeichnet es im Ablauf der Zeit einen bestimmten Punkt, der nach allen dem Menschen zur Verfügung stehenden Mitteln nicht zurückrufbar oder wiederholbar ist. Aber dieser bestimmte Zeitpunkt in der Geschichte ist *zugleich* ein Akt in der Ewigkeit, und nur als ein solcher Akt in der Ewigkeit, der in die Geschichte einging, kann er verstanden werden. Darum kann das eph' hapax auch allezeit ein gegenwärtiges sein. Das Kreuz kann zu jeder Zeit in der Gemeinde ein aufgerichtetes sein. Die Auferstehung kann der Gemeinde gleichzeitig sein. Denn jede Gemeinde kann dem Kreuz gegenwärtig sein und muß es, wenn sie Gemeinde sein will" (S. 12).

Was ist nach Asmussen ein „Akt in der Ewigkeit", was ein „Akt in der Ewigkeit, der in die Geschichte einging"? Was heißt das: das eph' hapax „*kann*" ein „gegenwärtiges" sein? Was bedeuten alle diese folgenden *Kann*-Sätze?

Höre ich recht, wenn ich aus den folgenden Sätzen die ganze Bedrängnis, ja Verzweiflung entnehme, in der Asmussen Luther gegenüber steckt: „Luther ist der Nachwelt ein Zeugnis schuldig geblieben, als welcher Christus gegenwärtig sei. Es konnte ihm doch nicht daran liegen, einen zeitlosen Christus gegenwärtig zu glauben. Denn er ist sonst nicht müde geworden zu sagen, daß uns nicht geholfen sei mit einer Anschauung davon, wer Christus an sich wäre. Es müsse uns um den Christus für uns gehen.

Er hat uns aber nicht klar gesagt, inwiefern der mit Leib und Blut real Gegenwärtige ein Christus für uns sei. Es liegt durchaus in der Linie des Zeugnisses Luthers, den Gegenwärtigen so gegenwärtig zu glauben, daß sein Kreuz und seine Auferstehung uns gegenwärtig sind. Ausgesprochen hat Luther das aber nach meiner Kenntnis nicht. Hätte er es ausgesprochen und die Folgerungen daraus gezogen, so hätte das für den Protestantismus unendlich viel bedeutet" (S. 12)?

Nun, Vilmos Vajta hat in seinem Buche gezeigt, wie Luther es mit der Gegenwart Christi im Zusammenhang mit der Allgegenwart Gottes gehalten hat und wie dort diese Gegenwart die Gegenwart pro me wird (vgl. ThR 21. Jg. 1953 S. 238 f.). Aber alles, was Luther auch zum Gottesdienst zu sagen weiß, *kann* Asmussen nicht genügen, weil es für Luther *die* Objektivität, nach der Asmussen sich sehnt, so in der Tat nicht gibt. Was Luther „schuldig geblieben ist", ist das Eingehen auf die großen Nöte um das Wie der Gegenwärtigsetzung Christi im Gottesdienst, um die sich in der katholischen Meßtheologie schlechterdings alles dreht. Er geht aber deshalb nicht darauf ein,

weil allemal die Not um die Gegenwärtigsetzung darin gründet, daß der Ausgangspunkt in einer eigentümlichen *Nicht*-Gegenwart Christi liegt, zu deren Verwandlung in *Gegenwart* es im Gottesdienstvollzug erst kommen soll. Luthers Ausgangspunkt ist von vornherein die *Gegenwart* Christi, und sein Problem die Bezeugung dieser Gegenwart als einer Gegenwart pro me, pro nobis. Ihre Verborgenheit bedeutet nicht ihr Nichtvorhandensein, sondern ihren Anspruch auf unser Zeugnis mit den ihr an die Hand gegebenen „Zeichen" und Mitteln. Und dabei heben dieses Zeugnis und diese Mittel und Zeichen die Verborgenheit nicht auf durch irgendwelche Objektivationen, sondern fordern nur den Glauben wider den Augenschein. Auf keinen Fall sind sie „Setzung" einer Gegenwart, die nicht schon immer verborgen gesetzte Gegenwart wäre. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, sich dessen zu erinnern, daß ja auch Luther die Vorstellung kennt, wonach der Gottesdienst „dramatischen Charakter" hat. (Auch Vajta hat auf die wesentliche Bedeutung dieser Vorstellung, die Luther aus ältester Tradition übernimmt und ganz charakteristisch modifiziert, hingewiesen.) Aber der Sinn dieses Dramas ist *nicht* der der Feier des Kultmysteriums, sondern der der offenen Feldschlacht wider den Satan. Nicht um Gegenwärtigsetzung geht es, sondern um eine Art Protestkundgebung wider den Satan, deren eigentlicher Wortführer Christus selbst ist, der durch das Zeugnis, das von ihm gegeben wird, jetzt und hier, vor versammelter Mannschaft und für sie, ihn als den Geschlagenen und Besiegten entlarvt. Das „Drama" ist hier nicht „Spiel" – auch nicht im allertiefsten kultischen Sinn, – sondern blutiger, geschichtlicher Ernst. Mit der Gegenwart Christi hat es für Luther überhaupt keine Not. Sie ist nicht seine Sorge und auch nicht die Sorge Jesu Christi.

Not hat es nur mit unserer Blindheit für sie und Halsstarrigkeit gegen sie. Not hat es damit, daß wir uns taub stellen, nicht aber damit, daß Christus nicht gegenwärtig genug wäre. Nicht wider die sonst mangelnde Gegenwart Christi, sondern wider jene Nöte ist der Gottesdienst eingesetzt. Auf ihre Behebung zielt der Gottesdienst, nicht aber ist er auf der optischen Täuschung aufgebaut, als kämen unsere Nöte davon, daß Christus uns nicht gegenwärtig genug sei und darum noch gegenwärtiger gesetzt werden müßte. Auch durch noch so viele „Stellvertretung" und Repräsentation und Liturgie machen wir Ihn nicht um ein Haar gegenwärtiger als er immer schon ist. Und hier liegt der Grund dafür, daß Luther nach Asmussen der Nachwelt das Zeugnis schuldig geblieben ist, als welcher Christus gegenwärtig sei. Ein guter Grund! Und eine lobenswerte Schuld! Nichts dagegen, daß *jede* Kritik an Luther geübt wird. Asmussen tut sehr gut daran, Luthers Äußerungen nicht mit einer Encyclica zu verwechseln. Er tut aber *nicht* gut daran, von Voraussetzungen aus zu kritisieren, auf denen jede Encyclica beruht.

Die Übernahme solcher Voraussetzungen, wie sie bei Asmussen in zuneh-

mendem Maße zu beobachten ist, ist bei ihm wohl mehr ein Vorgang eigenen gottesdienstlichen Erlebens und auch der Kommunikation mit vielen katholischen Freunden als eine schon bewußte Entscheidung. Mit dem gelebten Leben und der gern gepflegten Gemeinschaft ist er solchen Entscheidungen weit voraus. Darin steht er nicht allein. Ihrer sind sehr viele, die in derselben Weise wie Asmussen aus ihrer stark empfundenen Not innerhalb der Wirklichkeit der evangelischen Kirche gleichsam eine katholisierende Tugend machen. Nicht alle tun das mit der dankenswerten Offenheit, mit der Asmussen es tut. Viele, die so denken und fühlen wie er, sind längst katholisch geworden. Viele aber auch, die in der evangelischen Kirche von der Neuordnung des Gottesdienstes in Richtung auf die Eucharistie eine Erneuerung der Kirche überhaupt erwarten, wähnen sich dabei ganz und gar in den Bahnen der Reformation. Hier hat Asmussen die Türe aufgetan und all dieses Bemühen in die Weite der Aufgeschlossenheit gegenüber der katholischen Theologie und Kirche gestellt. Wie sehr er sich selbst auf das Katholische zubewegt, wird auch darin gefunden werden können, wie weit er sich inzwischen nicht nur theologisch, sondern auch persönlich von denen entfernt und getrennt hat, die, wie er selbst auch um das „semper reformanda" der evangelischen Kirche bemüht sind. Wie immer, fehlt es auch in der Schrift: Abendmahl und Messe nicht an einer scharfen Wendung gegen Karl Barth (S. 32). Ganz zu schweigen von seiner Stellung zu den Problemen, die etwa Rud. Bultmann bewegen. So bereit er ist, liebevoll auf eine Encyclica zu hören, so weit entfernt ist er offenbar von allen denen, die im Ernste und aus guten Gründen keine verheißungsvollen Zeichen von Rom her zu vernehmen mögen, wohl aber solche, die verhängnisvoll zu sein scheinen.

Ist dem aber so, dann dürfte erwiesen sein, warum Asmussen mit der Behauptung nicht bestehen kann, es sei in den letzten 25 Jahren zu einer Bewegung der beiden Kirchen aufeinander zu gekommen. Sicher ist nur, daß Asmussen sich in dieser Zeit auf die römische Kirche zu bewegt hat und daß eine solche Bewegung auch bei anderen Theologen und „Laien" der evangelischen Kirche zu beobachten ist. Sicher ist aber auch, daß die katholische Kirche nunmehr eine Sprache spricht, die der bestehenden geistigen Situation der Zeit besser angepaßt ist, daß aber an der „Sache", die sie vorzubringen hat, dadurch weder etwas geändert ist noch geändert werden sollte[1]). Es handelt sich lediglich um eine schärfere Konturierung und Behebung von Mißverständnissen, die durch einen veralteten Sprachgebrauch leicht aufkommen können. Die Grundkonzeption von der Messe als der Kultfeier der

1) Die in der katholischen Kirche lebendige liturgische Erneuerungsbewegung ist gerade eine Rückkehr zum Wesenskern des Katholischen schlechthin. Dagegen ist die entsprechende Bewegung innerhalb der evangelischen Kirche ganz entscheidend eine Korrektur und Kritik an ihrem reformatorischen Ursprung.

Kirche bleibt entschlossen gewahrt und wird entschlossen weiter ausgebaut nach dem Maß der in ihr lebendigen Erkenntnis und des Wachstums, das hier zulässig und vorhanden ist. Daß die katholische Kirche mit redlicher Freude sieht, wie ihr ein Gottesdienstverständnis aus der evangelischen Kirche heraus entgegenwächst, das sich mit dem ihrigen weitgehend deckt, und daß sie darauf auch Rücksicht nimmt in der Formulierung ihrer eigenen Anliegen, ist ein Vorgang, an dem kein Verständiger Anstoß nehmen wird.

10. Die katholische Liturgiewissenschaft

Seit dem Jahre 1941, dem Erscheinungsjahre des letzten Bandes des „Jahrbuches für Liturgiewissenschaft", sind zehn inhaltsschwere Jahre vergangen, bis (1950) in neuer Gestalt eine Weiterführung dieses Werkes unter dem Titel „Archiv für Liturgiewissenschaft" erfolgen konnte. Mir liegen die beiden ersten Bände vor. Band II ist 1952 erschienen. Das Vorwort des ersten Bandes ist Rückblick und Programm. Am Anfang des „Jahrbuches" wie des „Archivs" steht der Name des Begründers der liturgischen Erneuerung in Deutschland: Abt Ildefons Herwegen † 1946. Durch ihn ist Maria Laach als Name zu einer Bedeutung gelangt, der die von „Berneuchen" für die evangelische Kirche in etwa entsprechen mag.

Hier in Laach, im klösterlichen Leben der Mönche, hatte die Arbeit des 44. Abtes des Benediktinerklosters Ursprung und Sitz im Leben. „Die Liturgie der Kirche, das kultisch-sakramentale Heilswerk, das ihr vom Herrn übergeben wurde und das sie in ständiger Feier der göttlichen Mysterien begeht, sollte wiederum Grundlage und Höhepunkt des monastischen Lebens werden" (S. VII). Herwegens Anliegen war es, „die kultisch-sakramentalen Heilsgüter der Kirche wiederum für alle Bereiche des „christlichen Seins und Lebens" auszuwerten, den ganzen christlichen Menschen, ja, die ganze christliche Existenz in ihren mannigfaltigen Erscheinungsformen, ... aus dem Geist der Liturgie zu erneuern" (S. VIII). Solche Arbeit erfordert eine Verbindung des pastoral-Seelsorgerlichen mit strenger, wissenschaftlicher Erforschung der Liturgie, ihrem Werden wie ihrem Grundgehalte nach. Mit dieser Arbeit sind vor allem die Namen Odo Casel, A. Baumstark und R. Guardini verbunden. O. Casel ist der Hauptherausgeber von 15 Bänden des Jahrbuches für Liturgiewissenschaft! Casel muß als der Vater der neueren katholischen „Mysterientheologie" gelten. Sein aktiver Anteil an derArbeit und dem neuerlichen Ruhm von Maria Laach ist ebenso erheblich wie auch in evangelischen Kreisen bekannt. Auch kommt ihm der Ruhm zu, eine innerkatholische Kontroverse um die Kulttheologie entfacht zu haben, die von hohem Rang ist. Odo Casel ist 1948 gestorben. Der jetzige Herausgeber des Archivs ist Dr. Hilarius Emonds OSB in Verbindung mit Prof. Dr. Anton L. Mayer und Dr. Odilo Heiming OSB.

Das Programm: „Nach wie vor soll die exakte, von den Regeln kritischer Methode geleitete Beschäftigung mit den mannigfachen noch offen stehenden Problemen der Liturgiewissenschaft, sei es auf dem Gebiete der Theologie, sei es in den allgemeineren Zusammenhängen und Verbindungen zu den verwandten Wissenschaftszweigen, im Vordergrund seiner Bemühungen und Aufgaben stehen. Die mehr auf die pastoral-liturgische Seite hingeordnete Auswertung der durch die wissenschaftliche Forschung gewonnenen Erkenntnisse soll dabei nach Maß der Möglichkeiten nicht unberücksichtigt bleiben" (S. X). Solch allgemeiner Bestimmung des Umfanges und Inhaltes der vorgenommenen Arbeit schließt sich ein bedeutsamer Hinweis auf die Enzyclicen Papst Pius' XII. Mysticis corporis und Mediator Dei an. Sie werden für die Arbeit als „grundlegend" und „richtungweisend" bezeichnet. „Stets" sollen sie „die Wege zeigen und ebnen", die einzuschlagen sind (S. X), und dazu verhelfen, die bisher eingeschlagenen Wege wie die erreichten Ergebnisse zu „überprüfen" und „weiterzuführen". So soll die „vom Herrn der Hl. Kirche hinterlassene göttliche Liturgie immer mehr und mehr als Form und Norm des Betens und Lebens der Christusgläubigen herausstellen zum Aufbau und Ausbau des Leibes der Kirche, zur Mehrung und Vollendung seines Reiches auf Erden" (S. XI).

(Fortsetzung folgt)

PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Missionswissenschaft der letzten Jahre

Von Walter Holsten

Der Bericht über die missionswissenschaftliche Literatur der letzten Jahre, der hier vorgelegt wird, schließt sich für die deutschsprachige Literatur (I) an den Bericht aus dem Jahre 1952 (S. 106 ff.) an; der über englische, französische und holländische Literatur (II) greift über das Jahr 1952 zurück, ebenso der über katholische Missionsliteratur (III), während die Literatur zur Judenfrage (IV) den Bericht aus dem Jahre 1953 (S. 136 ff.) fortsetzt und nur einige Erscheinungen aus den Vorjahren nachträgt.

Wilhelm Andersen (Hrsg.): Unter dem Sendungsauftrag Jesu Christi. Beiträge aus Geschichte und Gegenwart der Breklumer Mission. Breklum 1953. Chr. Jensen-Verl. 160 S. – Christoph Barth: Fernöstliche Kirche. Merkwürdiges Land Indonesien (Theologische Studien. H. 38). Zollikon-Zürich 1953. Evang. Verl. 40 S. – Kurt Beck: Die Überwindung heidnisch-dämonischer Gottheiten durch die christlich-missionarische Botschaft. 2. Aufl. Stuttgart 1953. Evang. Missionsverl. 131 S. – Magdalene Behr: Geschichte der deutschen evangelischen ärztlichen Mission. Med. Diss. Erlangen 1950. 76 gez. Bl. Masch.-schr. – Johannes Blauw: Gottes Offenbarung und die Religionen (in: Mission – Heute! Hrsg. 1954 vom Studentenbund für Mission. S. 34–42). – Elisabeth Braun-Dipp: Getrost und freudig. Stuttgart 1952. Evang. Missionsverl. 329 S. – Gerhard Brennecke: Brüder im Schatten. Das Bild einer Missionsreise durch Südafrika, gesehen, bedacht und aufgezeichnet. Mit 83 Abb. Berlin 1954. Evang. Verl.-Anst. 360 S. – Gerhard Brennecke-Heinrich Meyer: Die Nachkriegsentwicklung der deutschen evang. Mission. Eine kritische Besinnung (in: Deutsche evang. Weltmission. Jahrbuch 1954. S. 3–25). – Ignaz Cserpán: Leibniz und der Missionsgedanke. Kath.-theol. Diss. Wien 1943. X, 135 S. – Peter Dalbert: Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluß von Philo und Josephus. (Theologische Forschung. Wissenschaftl. Beiträge zur kirchl.-evang. Lehre. Vierte Veröff.) Hamburg-Volksdorf 1954. H. Reich. Evang. Verl. 148 S. – Hans-Karl Diehl: Gemeinde in der Anfechtung (in: Deutsche evang. Weltmission. Jahrbuch 1954. S. 26–32). – Hermann Dörries: Luther und die Heidenpredigt (in: Mission und Theologie. Hrsg. F. Wiebe. Göttingen, Heinz Reise-Verl. 1953, S. 61–77. – Hans Dunker: Die Treue Gottes. Das dritte Vierteljahrhundert der Breklumer Mission 1926–1951 (in: Unter dem Sendungsauftrag Jesu Christi 1953. Hrsg. v. Wil-

helm Andersen. Breklum 1953. Chr. Jensen-Verl. S. 10–78). – Erich Egner: Finanzwirtschaftliche Probleme der protestantischen Missionskirchen (in: Beiträge zur Finanzwirtschaft und Geldtheorie. Festschrift für R. Stucken. Hrsg. von Fritz Voigt. Göttingen 1953. Vandenhoeck u. Ruprecht. S. 112–131). – August Elfers: Daß sich Mensch zum Menschen finde. Tatsachen und Tragik im Rassenproblem Südafrikas. Hermannsburg 1954. Missionshandlung. 32 S., 8 S. Abb. – Walther Eltester: Gott und die Natur in der Areopagrede. ZNW Beih. 21, 1954, S. 202–227. – Walter Freytag (Hrsg.): Deutsche Evang. Weltmission. Jahrbuch 1952. Hamburg 1952. Verl. d. Dt. Evang. Missionshilfe. 80 S. – Dass. 1953. 80 S. – Dass. 1954. 96 S. – Walter Freytag (Hrsg.): Mission zwischen Gestern und Morgen. Vom Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Licht der Konferenz des Internationalen Missionsrats in Willingen. Stuttgart 1952. Evang. Missionsverl. 126 S. – Walter Freytag u. Karl Hartenstein: Die neue Stunde der Weltmission (Weltmission heute. H. 2). Stuttgart 1952. Evang. Missionsverl. 32 S. – Normann Goodall (Hrsg.): Missions under the cross. Addresses delivered at the enlarged Meeting of the Committee of the J. M. C. at Willingen in Germany 1952, with Statements issued by the Meeting. London 1953. Edinburgh House Press. 264 S. – Hans Heinrich Harms: Bekenntnis und Kircheneinheit bei den jungen Kirchen (Der Anfang. Bd. 17). Berlin 1952. Lettner-Verl. 53 S. – Jiři Hanzelka u. Miroslav Zikmund: Afrika. Traum und Wirklichkeit. Bd. 1–3. Berlin 1954. Verlag Volk und Welt. 314, 364, 292 S. – Walther Hellinger: Vom inneren Schicksal Indiens. Stuttgart 1953. Evang. Missionsverl. 262 S. – Johannes Hempel: Die Wurzeln des Missionswillens im Glauben des AT. ZAW 66, 1954, S. 244–272. – Hans Wilhelm Hertzberg: Deutsche Arbeit in Palästina (in: Deutsche evang. Weltmission. Jahrbuch 1953, S. 25–29).

J. C. Hoekendijk: Mission – Heute! (in: Mission – Heute! Hrsg. 1954 vom Studentenbund für Mission S. 5–12). – William Richey Hogg: Mission und Ökumene. Geschichte des Intern. Missionsrates und seiner Vorläufer im 19. Jahrhundert. A. d. Engl. übers. von Hans Bolewski und Martin Schlunk. Stuttgart 1954. Evang. Missionsverl. 458 S. – Walter Holsten: Israel und Palästina im Missionsdenken des 19. Jahrhunderts. Ev. Theol. 1954, S. 212–226. – Ders.: Das Kerygma und der Mensch. Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft (Theologische Bücherei Bd. 1). München 1953. 208 S. – Ders.: Die Missionskonferenz als Problem (in: Mission und Theologie. Hrsg. v. F. Wiebe, Göttingen 1953. Heinz Reise Verl. S. 78–88). – Ders.: Reformation und Mission. Arch. f. Reformationsgesch. Jg. 44, 1953, S. 1–32. – Bernhard Karnatz (Hrsg.): Palästina und wir. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Jerusalemsvereins. Berlin-Dahlem o. J. (1952). Christl. Zeitschriften-Verl. 95 S. – H. F. de Kleine (Hrsg.): Das Bekenntnis der Huria Kristen Batak Protestant (Batak-Kirche) auf Sumatra/Indonesien. Barmen 1952. Verl. d. Rhein. Missionsgesellschaft. 15 S. – Heinz Klett: Aufstieg und Untergang einer christlichen Missionsarbeit. Eine Untersuchung über die Gründe, die zum Zusammenbruch und Untergang der Nestorianer in China im Zeitalter der Tang-Dynastie geführt haben. Theol. Diss. Greifswald. 1942, 99 S. Masch.-Schr. – L. S. B. Leakey: Mau-Mau und die Kikuyus. Mit 29 Abb. u. 1 Kt. München 1953. C. H. Beck. 140 S. – Arno Lehmann: Halle und die südindische

Sprachwissenschaft. Wissenschaftl. Zeitschrift der Martin Luther-Universität Halle, Ges. u. sprachwiss. Reihe Jg. 2, 1952/53, S. 149–156. – Ders.: Die Kunst der jungen Kirchen. Ebda. Jg. 3, 1953/54, S. 17–20. – Ders.: Von der Kunst der jungen Kirchen. Zeichen der Zeit. 1953, S. 211–221. – *Licht* aller Völker. Vom Auftrag der Kirche und seiner Erfüllung in weltweiter Mission. Hrsg. vom Schweizerischen Evang. Missionsrat. Zürich 1954. Gotthelf-Verl. 96 S. – Eduard Lohse: Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas. Theol. Zeitschrift. Basel 1954, S. 1–13. – Lund. Dritte Weltkonferenz der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung. Mit einer Einf. von Wilhelm Stählin. Witten/Ruhr 1954. Luther-Verl. 122 S. – Wilhelm Maurer: Die Lutherische Kirche und ihre Mission (in: Lutherisches Missionsjahrbuch 1953/54, S. 22–50). – Gerhard Menzel: Junge Kirche in Südwestafrika? (in: Deutsche evang. Weltmission. Jahrbuch 1952, S. 40–52.) – R. F. Merkel: Leibniz und China (Leibniz zu seinem 300. Geburtstag . . . hrsg. von E. Hochstetter. Lfg. 8). Berlin 1952, de Gruyter. 38 S. – Wolfgang Metzger (Hrsg.): Karl Hartenstein. Ein Leben für Kirche und Mission. Stuttgart 1953. Evang. Missionsverl. 368 S. – Heinrich Meyer: Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen. (Beiträge z. Missionswiss. u. evang. Religionskunde H. 3.) Gütersloh 1953. Bertelsmann. 86 S. – Ders.: Aktuelle Probleme der Unionsgespräche, vornehmlich bei den Missionskirchen. Ökumenische Rundschau. Jg. 4, 1955, S. 1–10. – *Lutherisches Missionsjahrbuch* für die Jahre 1951/52. Hrsg. im Auftrag der Bayerischen Missionskonferenz von Walther Ruf. 48. Jahresgabe. Neuendettelsau 1952. Freimund-Verl. 224 S. – *Dass.* für die Jahre 1953/54. Neuendettelsau 1954. Bayer. Missionskonferenz. 218 S. – Paul Gerhardt Möller: Diener des Heiligen. Erfahrungen und Berichte aus der Mission im Lande des Sonnenaufgangs. Bad Salzuflen o. J. (1953). MBK-Verl. 87 S. – Ders.: Not und Verheißung der Mission in Japan (in: Deutsche evang. Weltmission. Jahrbuch 1954, S. 49–55). – W. E. Mühlmann: Mahatma Gandhi. Der Mann, sein Werk und seine Wirkung. Tübingen 1950. J. C. B. Mohr. 298 S. – Th. Müller-Krüger: „Kirche der Inseln." Eine Reise nach Ostindonesien. W.-Barmen 1954. Verl. d. Rhein. Miss.-Ges. 112 S. – Durch *Nacht* zum Licht. 125 Jahre Basler Missionsarbeit auf der Goldküste. Beiträge von Hermann Henking, E. V. Asihene, Hans Huppenbauer, Beatrice Jenny. Vorwort von Fritz Raaflaub. Basel o. J. (1953). Basler Missionsbuchhandlung. 64 S. – Felix Paulsen: Leidende Kirche in China (in: Unter dem Sendungsauftrag Jesu Christi. Hrsg. v. Wilhelm Andersen. Breklum 1953. Chr. Jensen-Verl. S. 150–160). – Martin Pörksen: Der neue Auftrag. (Weltmission heute. H. 3.) Stuttgart 1952. Evang. Missionsverl. 32 S. – Walter Ringwald: Die Religion der Akanstämme und das Problem ihrer Bekehrung. Stuttgart 1952. Evang. Missionsverl. 368 S. – A. A. van Ruler: Theologie des Apostolates (in: Mission – Heute! Hrsg. vom Studentenbund für Mission. 1954, S. 13–33). – Martin Schlunk: Die Vertretung der Missionswissenschaft im Rahmen einer Evang.-theologischen Fakultät (in: Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl Heim. Hamburg 1954. Furche-Verl. S. 194–204). – Ders.: Die Weltreligionen und das Christentum. Neu überarbeitet. Frankfurt a. M. 1953. Anker-Verl. 198 S. – J. Jansen Schoonhoven: Wort und Tat im Zeugendienst. „Comprehensive Approach"

als Missionsmethode (in: Mission – Heute! Hrsg. vom Studentenbund für Mission. 1954. S. 43–51). – Gottlob Schrenk: Studien zu Paulus. Vorwort von Eduard Schweizer. Zürich 1954. Zwingli-Verl. 148 S. (darin S. 81 ff.: Der Römerbrief als Missionsdokument; S. 131 ff.: Urchristliche Missionspredigt im 1. Jahrhundert). – Ernst Schrupp: Blicke in die Weltmission. Wuppertal-Vohwinkel 1953. R. Brockhaus-Verl. 104 S. – Paul Schütz: Zwischen Nil und Kaukasus. Ein Reisebericht zur religionspolitischen Lage im Orient. 3., durchges. Aufl. Kassel 1953. Stauda-Verl. 264 S. – Wilhelm August Schulze: Der Verlauf der Missionsgeschichte nach Gottfried Arnold. ZKG 1952/53, S. 260–91. – Wilhelm Seufert: Was nun? Eine Besinnung zum Schicksal der Chinamission (in: Deutsche evang. Weltmission. Jahrbuch 1953, S. 30–39). – Matthias Simon: Mission und Bekenntnis in der Entwicklung des Evang.-Lutherischen Zentralmissionsvereins für Bayern. Neuendettelsau 1953. Freimund-Verl. (in Komm.) 179 S.

Johannes Stöckle: Weltweite Sendung. Ein Missionslesebuch für die Jugend. Stuttgart 1952. Evang. Missionsverl. 188 S. – Helene Stoevesandt: Jesus und die Heidenmission. Theol. Diss. Göttingen 1943. 155 S. – Karl Stoevesandt: Albert Schweitzer als Arzt und Helfer der Menschheit. Ev. Theol. Jg. 15, 1955, S. 97–114. – Johann Friedrich Streicher: Gemeinde in Aktion. Bilder aus der Arbeit melanesischer Gemeinden in Neuguinea (in: Deutsche Evang. Weltmission. Jahrbuch 1954, S. 38–48). – Wolfgang Trillhaas: Die weite Welt und der kirchliche Raum (in: Mission und Theologie. Hrsg. v. F. Wiebe, Göttingen 1953. Heinz Reise-Verl. S. 89–96). – Heinrich Waltenberg: Von der Entwicklung der Missionskirchen in Tanganyika (in: Deutsche evang. Weltmission. Jahrbuch 1953, S. 13–24). – Otto Weber: Zur neuen Kirchenordnung der Nederlandse Hervormde Kerk (in: Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien Bd. 3. Festschrift für Rud. Smend „Rechtsprobleme in Staat und Kirche". Göttingen 1952. Verl. Otto Schwartz. S. 345–64). – Franz Wiebe: Aus vier Jahrzehnten der Allgemeinen Hannoverschen Missionskonferenz. Göttingen 1953. Heinz Reise-Verl. 40 S. – Ders. (Hrsg.): Mission und Theologie. Göttingen 1953. Heinz-Reise-Verl. 140 S. – Paul Wiegräbe: Das Licht scheint in der Finsternis. Bremen 1954. Verlag der Norddeutschen Missionsgesellschaft. 20 S. – Ders.: Deines Wortes stille Kraft . . . Ebda. 1953. 20 S. – Otto Wolff: Indien, Christentum, Abendland. Mit einem Nachwort von Hans Lokies. Berlin o. J. (1953). Lettner-Verl. 101 S. – *Das lebendige Wort* in einer verantwortlichen Kirche. Offizieller Bericht der 2. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes. Hannover 1952. Lutherhaus-Verl. 210 S. – Heinrich Wyder: Die Heidenpredigt. Ihr Gegenüber, ihr Ziel, ihr Inhalt und ihre Ausdrucksweise. Eine praktisch-theol. Untersuchung im Rückblick auf die missionarische Begegnung in China (Beiträge zur Missionswiss. u. evang. Religionskunde. H. 4). Gütersloh 1954. Bertelsmann. 104 S.

I

N. Goodall hat in seiner Einführung zu dem Bericht über die Weltmissionskonferenz in Willingen es als Anliegen dieser Konferenz bezeichnet, die Arbeiten der Bibelwissenschaft zur Mission in Beziehung zu setzen und sich

von ihnen ein entsprechendes Verständnis der Mission geben zu lassen. Es ist diesem Anliegen gemäß und dokumentiert den inneren Zusammenhang der Missionswissenschaft mit den übrigen theologischen Disziplinen, wenn in diesem Bericht zunächst Arbeiten aus der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft genannt werden, die für die Mission von besonderem Belang sind. Johannes Hempel sieht sich zu seiner Untersuchung über „Die Wurzeln des Missionswillens im Glauben des AT" durch die These Joachim Jeremias' genötigt, „Jesus habe nicht nur die zeitgenössische jüdische Mission scharf abgelehnt, sondern darüber hinaus habe nicht nur er selbst keine Mission unter den Heiden getrieben, sondern auch seinen Jüngern die Mission ausdrücklich verboten" (S. 244), weiter durch Jeremias' Beobachtung, „daß Paulus sich für seine eigene Missionsarbeit nicht auf ein Jesuswort, sondern auf alttestamentliche Zeugnisse beruft" (S. 245), und schließlich durch die Tatsache, daß für die jüdische Bruderschaft, die wir aus den am Toten Meer gefundenen Schriften kennen, „jeder Missionswille außerhalb des Gesichtskreises liegt" (S. 245). Für H. liegt die Wurzel des Missionswillens im AT in der Erfahrung des Widerstreits zwischen der scheinbaren Gottverlassenheit und dem geglaubten Erwähltsein des Volkes, zwischen der scheinbaren Ohnmacht des erwählenden Gottes und seinem Absolutheitsanspruch, und in dem Glauben an die eschatologische Auflösung dieses unauflöslichen Widerstreits. Er verfolgt diesen Glauben in seinen verschiedenen Gestalten von namentlich Jes 2 2 ff. = Micha 4 1 ff. an über die Verkündigung des Gottesknechts, in der das Moment des Leidens als Sühne nicht für eigene, sondern fremde Schuld und der Stellvertretung anklingt, bis zu seiner schließlichen Vollendung in dem Christushymnus in Phil 2 und sieht den „Willen zur Mission als den sieghaften Anfang der letzten Zeit, der Zeit des Heiles und der Vollendung, des Zieles aller Wege Gottes, des Schöpfers, des Herrn der Geschichte und des Gebers des Geistes" (S. 272) wachsen. Dabei mag fraglich erscheinen, ob durch den prophetischen Gedanken des in die Zukunft wirkenden Wortes Gottes Ratschlüsse „rational durchsichtig" werden, der Glaube „lehrbar" wird und damit eine Vorbedingung für seine Verbreitung unter ‚Ungläubigen' innerhalb und außerhalb der ‚Gemeinde' geschaffen wird; hier scheint Rudolf Ottos Verständnis des Heiligen H.s Verständnis der Propheten bestimmt zu haben. Es wird für die jüdische Diaspora stimmen, kann aber kaum als Grundlage bezeichnet werden, „von der aus christlicher Missionswille sich auswirken könnte", daß der Wille zur Mission „die innere Umwandlung des Glaubens, für den geworben wird" (S. 270), bedinge, „die Annäherung an die Denk- und Glaubensart derer, unter denen geworben wird, bis hin zur (relativen) Anerkennung der höchsten Ausformungen ‚heidnischen' Gottesglaubens in der Übernahme ihrer Epitheta und des Verzichts auf den Namen des eigenen Gottes" (S. 270).

Es wird aber mit Recht die Entwicklung nicht geradlinig gesehen, sondern auch auf die Momente aufmerksam gemacht, die den Willen zur Mission zu lähmen geeignet waren, so der Haß gegen die Unterdrücker, so der Gedanke der „Prädestination", der göttlichen Alleinwirksamkeit im missionarischen Geschehen. Von zwei Beiträgen Gottlob Schrenks zur Missionswissenschaft braucht, weil sie älteren Datums sind, wenig mehr berichtet zu werden, als daß sie in seinen „Studien zu Paulus" wieder abgedruckt sind. Der Aufsatz „Der Römerbrief als Missionsdokument", ursprünglich in der Festgabe für E. F. K. Müller (1933) erschienen, behandelt den Römerbrief als „die bedeutendste Kundgebung des führenden Missionars der christlichen Kirche" (S. 81), für die Missionsgemeinde „zur Reinigung ihrer Theorie und Praxis" (S. 84) bestimmt. Der Aufsatz „Urchristliche Missionspredigt im 1. Jahrhundert", zuerst erschienen in „Auf dem Grund der Apostel und Propheten", Festgabe für Theophil Wurm (1948), will in Auseinandersetzung mit Martin Dibelius die Areopagrede Acta 17 22 ff. derart als paulinisch erweisen, daß er die Differenzen zwischen dem Paulus der Areopagrede und dem Paulus der Briefe als den Unterschied zwischen Missionspredigt und Gemeindeunterweisung erklärt und das Stoische in der Areopagrede nicht als eigentliche Verkündigung verstehen will, die vielmehr bereits als „Heilsbotschaft von Jesus und der Auferstehung" vorausgegangen sei, sondern als „anbahnende Missionspredigt", deren Methode es sei, „daß sie ein Etwas von Verständnissphäre zu schaffen sucht und das Ausgehen vom Boden des Zuhörers nicht scheut, noch das Achten auf die „Trümmer seiner Wahrheitsahnung" (S. 146), auf „Spuren der Wahrheit" (S. 148), zu denen das Suchen in den Religionen gelangt ist. Auch Walther Eltester wagt in seiner Untersuchung über „Gott und Natur in der Areopagrede" der Areopagrede einen Paulinismus nicht abzusprechen, der zwar nicht in den großen Briefen, wohl aber, worauf auch Schrenk hingewiesen hat, im 1. und vor allem im 2. Thessalonicherbrief, falls man diesen für echt hält, begegnet, in denen nach Eltesters Meinung des Paulus erste „Missionsansprachen vor der Gemeinde brieflich wiederholt" (S. 277) werden. In der Areopagrede wird hier eine „Verbindung biblischen Schöpfungsglaubens und griechischer Weltfrömmigkeit im Bereich des Christentums" (S. 326) nachgewiesen, die, auf dem Boden griechischen Diasporajudentums entstanden, für die Mission unter den Heiden günstige Voraussetzungen bot und die über die Areopagrede hinaus in die frühe Christenheit hinein verfolgt wird, in der diese Verbindung nicht nur für die Predigt, sondern auch für das gottesdienstliche Beten charakteristisch wird.

Während die Apostelgeschichte den Lauf des Evangeliums von Jerusalem nach Rom zeichnet, gibt das Lukasevangelium nach Eduard Lohses Untersuchung über „Missionarisches Handeln nach dem Evangelium des Lukas" für den Missionsauftrag eine theologische Begründung derart, daß es Jesus

selber sich mühen läßt, auch den Samaritanern das Reich Gottes zu verkünden. Diese These gründet sich auf den Nachweis, daß der sogenannte Reisebericht, 9, 51–18, 14, der zentrale, mit lukanischem Sondergut gefüllte Abschnitt des Evangeliums, Jesu Reise durch samaritanisches Land schildern wolle, von der er sich trotz der Ablehnung, die ihm widerfuhr, nicht habe abbringen lassen, um sich dennoch weiter dieses Volkes anzunehmen. Es wäre damit, und zumal durch die in diesem Stück stehende Aussendung der Siebzig, gezeigt, „daß die Boten ihres Herrn nicht an den Grenzen Israels haltzumachen haben" (S. 13), und es wären an dem barmherzigen und dankbaren Samariter Beispiele dafür gegeben, daß dieses missionarische Handeln, an das ja die Urgemeinde nur zögernd heranging, Frucht brachte. Die Samariter ständen dann beispielhaft für die nichtjüdische Welt, die Heidenvölker. L. kommt zu dem Schluß, der zu der von Hempel oben erwähnten These Jeremias' im Widerspruch steht: „Auf diesem Wege durch Samaria hat Jesus selbst gezeigt, daß der Herold der Frohbotschaft sich auch durch Abweisung und Ablehnung nicht davon abbringen lassen darf, seine Verkündigung auszurichten, um alle – Juden, Samariter und Heiden – zur Teilnahme an der großen Freude einzuladen" (S. 13). In diesem Zusammenhang darf auch an Helene Stövesandts Dissertation über „Jesus und die Heidenmission" erinnert werden, die in besonnener Exegese aller in Frage kommenden neutestamentlichen Stellen zu dem Ergebnis kommt, einerseits, daß Jesus „etwas wie eine Heidenmission in unserem Sinne nicht im Auge gehabt" (S. 141) hat, daß alle gegenteiligen Aussagen des Neuen Testaments erst aus dem Glauben an Jesus als den Kyrios entstanden sind, und daß andererseits „Jesus ganz fest auf die schließliche Aufnahme der Heiden ins Gottesreich gerechnet hat" (S. 143) und diese Erwartung ihre Wurzel in Jesaja 53 hat, als dessen Erfüller er in dem Sinne sich verstand, daß allein durch ihn der Weg der Heiden zu Gott führe. Daß es zur Heidenmission gekommen ist, sieht St. darin begründet, daß durch die Geistbegabung das Eschaton Gegenwart wurde, daß das, was das Ende bringen sollte, „schon jetzt" Wirklichkeit wurde.

Als Ergänzung aller dieser Untersuchungen hat Peter Dalberts Arbeit über „Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur unter Ausschluß von Philo und Josephus" zu gelten. Hier wird das Quellenmaterial zur missionarischen Situation und Praxis des hellenistischen Judentums in der Diaspora zusammengestellt, kritisch untersucht und systematisch behandelt, auf das in fast allen bisher genannten Untersuchungen Bezug genommen wurde. Der Verfasser ist sich der Schwierigkeit bewußt, eine klare Abgrenzung zwischen missionarischer und apologetischer wie missionarischer und erbaulicher Literatur zu vollziehen. Es kann sich jeweils nur um das Vorwiegen des einen oder anderen Interesses handeln. Ausgeschlossen von der Behandlung werden mit kurzer charakterisierender Begründung das 2., 3. und 4. Makka-

bäerbuch, das Lehrgedicht des Pseudo-Phokylides und eine Reihe anderer Schriften, bei denen weder der jüdisch-hellenistische Ursprung noch die Einleitungsfragen geklärt sind. Behandelt werden dagegen: Demetrios, Philo der Ältere, Eupolemos, Artapanos, Ezechiel der Tragiker, Pseudo-Hekatäos, Aristeas, die Weisheit Salomos, der Aristeas-Brief, Aristobulos und die sibyllinischen Orakel. Die Tatsache, daß die meisten Texte nur aus dritter Hand bekannt sind, nämlich aus Exzerpten von Apologeten und Kirchenvätern aus Cornelius Alexander Polyhistors Werk „*Περὶ Ἰουδαίων*", der seinerseits große Teile dieser Schriften abgeschrieben und exzerpiert hat, würde ausgedehnteste literarisch-historische Kritik nötig gemacht haben, wenn nicht das Anliegen des Verfassers es erlaubt und geboten hätte, sich darauf zu beschränken, „auf das zu hören, was die Texte aussagten und diese Aussagen . . . systematisch zu ordnen" (S. 12). Dabei haben sich Wiederholungen nicht vermeiden lassen, wenn zunächst die einzelnen Schriften und Fragmente hellenistisch-jüdischer Missionsliteratur nach knapper Behandlung der Einleitungsfragen charakterisiert und nach theologischem und anthropologischem Gehalt befragt wurden und hernach „die zentralen Anliegen" dieser Literatur herausgestellt werden und als solche der Monotheismus, die vergeistigte Offenbarung und die Erwählung Israels gefunden werden. Diese Zusammenfassung ist um so nötiger, als über der Fülle der vorher gebrachten Einzelaussagen der Blick für das Ganze und Charakteristische verlorenzugehen droht. Es entsteht so ein starker Eindruck von „dem harten Ringen um die Treue zur Thora einerseits, aber auch von . . . Konzessionen gegenüber Andersgläubigen andererseits" (S. 16) und von dem starken und unerschütterten Bewußtsein der Erwählung mitten in allem Anpassungsstreben und aller vollzogenen Hellenisierung. Wenn auch sachlich im wesentlichen sich ergibt, daß (der nicht behandelte) Philo nicht als isolierte Erscheinung gelten darf, sondern als der markanteste Repräsentant der in diesem Schrifttum sich zeigenden Strömung zu sehen ist, so zeigt doch die Fülle des vorgeführten Materials die Farbigkeit des Hintergrundes, vor dem die neutestamentliche Verkündigung geschieht.

Unter den Arbeiten, die die Geschichte der Mission betreffen, ist stofflich am umfangreichsten Ernst Schrupps Buch „Blicke in die Weltmission". Das Buch hat keinen wissenschaftlichen Charakter, ist aber durch eine ganz bestimmte theologische Haltung geprägt. Erich Sauer spricht in seinem Vorwort von der „Siegesallee aus der Heldengeschichte der Weltmission", durch die der Leser geführt wird. Sie kommen aus der „kleinen Schar", die sich allein als Gemeinde des Herrn versteht, die immer wieder auch von der Kirche unterdrückt und als häretisch verfolgt worden ist. Man wird der „kleinen Schar" freilich zustimmen müssen, wenn sie „Durchchristung der Völker", Christianisierung der Welt, als Missionsziel ablehnt. Aber man hat den Eindruck, daß

leidvolles In-der-Minderheit-sein an Stelle der rechten Verkündigung des Wortes und rechter Verwaltung der Sakramente zur nota ecclesiae gemacht wird, als sei die „kleine Schar" aus den Kirchen und aus einer irgendwie christianisierten, nämlich von christlichen Ideen durchtränkten Welt auszusondern, als sei sie nicht in ihr verborgen. Wenn etwa nicht sie selbst, so wird doch ihre Missionsarbeit als klar erkennbar hingestellt. Es ist die „Missionsarbeit auf biblischer Grundlage" (S. 62), zu der es seit urchristlicher Zeit erst im 19. Jahrhundert gekommen ist, und die man im Sinn des Verfassers wohl mit Anthony Norris Groves' drei Grundsätzen charakterisieren kann:

„1. Nicht Christianisierung der heidnischen Völker und nicht Bildung von Volkskirchen, sondern Herausrufung der Einzelnen und nach dem Vorbild des Neuen Testamentes Sammlung der gläubig gewordenen Menschen in christlichen Gemeinden, die selbst wieder zu Ausgangspunkten von Boten des Evangeliums im eigenen heidnischen Lande werden. Das Ziel ist der Bau der Gemeinde Jesu Christi.

2. Die Durchführung der missionarischen Arbeit in unmittelbarer Abhängigkeit vom Herrn, im Vertrauen auf Gottes persönliche Führung und Versorgung; deshalb keine Bindung an zentral regelnde und besoldende Missionsgesellschaften. Der Weg ist der Weg des unbedingten Glaubens.

3. Träger der Mission und darum verantwortlich für die Missionare sind die örtlichen Heimatgemeinden. Die Voraussetzung ist die örtliche Heimatgemeinde als Missionsgemeinde" (S. 42 f.). Diese Gemeinde ist vom Glauben an die Nähe des Endes durchglüht. „Ob wohl nur noch ein kleines Stück am Bau der Gemeinde hinzugefügt werden muß, bis sie vollendet ist, so daß der Herr bald kommen kann?" fragt der Verfasser (S. 17) und endet mit dem Ruf: „Es gilt den Endspurt" (S. 102). Weil es fast überall Gemeinde Jesu Christi gibt und ihr überall die Existenzberechtigung bestritten wird, weil es überall die Möglichkeit gibt, sich in der Gemeinde „sammeln zu lassen und auf den kommenden Herrn zu warten", ist *letzte* Stunde der Weltmission der Gemeinde Jesu Christi. Auf sie folgt die *neue* Stunde der Weltmission, die die Weltmission des Volkes Israel ist. „Die Entwicklung der Völker eilt ihrem Abschluß entgegen, die Geschichte des Volkes Israel beginnt aufs neue." Dann kommt aber auch die Mission unter den Völkern zu ihrem vorläufigen Abschluß, und „Gott nimmt sich erneut seines alttestamentarischen Volkes an" (S. 100). Das sachlich richtige Bezogensein der Mission unter den Heiden und der Mission unter Israel aufeinander wird hier in einen endgeschichtlichen Rahmen gespannt und in ihm verzerrt. Von dieser Haltung ist die Auswahl des geschichtlichen bzw. des erzählenden Stoffes bestimmt, der hier und da einige Unrichtigkeiten enthält: Indiens Selbständigkeit ist 1947, nicht 1950 (S. 46) errungen; daß Negereltern ihre Kinder deswegen fortwerfen, weil sie „sie nicht mehr mochten" (S. 89), ist falsch. Nur ein Druckfehler dürfte die

Benennung „Gesellschaft zur Vorbereitung des Evangeliums in Neu-England" (S. 21) sein.

Schrupps Missions- und Kirchenverständnis zeigt Verwandtschaft mit dem Gottfried Arnolds, wie es Wilhelm August Schulze in seinem Aufsatz „Der Verlauf der Missionsgeschichte nach Gottfried Arnold" herausstellt. Es bedarf kaum sonderlicher Erwähnung, daß für Gottfried Arnold mit Konstantin das Verderben in die Kirche eingezogen ist, daß kirchliche oder gar obrigkeitliche Mission eo ipso nicht Mission „auf biblischer Grundlage" sein kann, daß sein Herz für die Ketzer schlägt, bei denen vor allem die wahre Kirche zu finden ist. Hier wird die geistesgeschichtliche Linie sichtbar, in der auch eine missionsgeschichtliche Darstellung wie die Schrupps zu sehen ist. Nachdem Walter Holsten die namentlich von Warneck vertretene und durch ihn fast zum Dogma gewordene These von der Missionsfremdheit und negativen Haltung der Reformation gegenüber der Mission in seinem Aufsatz „Reformation und Mission" einer erheblichen Revision unterzogen hat (ähnlich auch Hermann Dörries in seinem Aufsatz: „Luther und die Heidenpredigt"); hat Wilhelm Maurer in seinem Aufsatz „Die lutherische Kirche und ihre Mission" einen kurzen Abriß der Geschichte der lutherischen Mission bzw. der Mission der lutherischen Kirche gegeben, der erheblich andere Akzente setzt als etwa Gottfried Arnold oder Schrupp. Zwar sieht M. in der Geschichte der lutherischen Kirche und ihrer Beziehung zur Mission eine Aufwärtsbewegung bis zum 19. Jahrhundert, in dem der Schritt von lutherischer Mission zur Mission als Werk der lutherischen Kirche getan wurde, und das dem 20. Jahrhundert als Aufgabe gestellt hat „Bildung lebendiger Gemeinden, die Christi Missionsauftrag ernstnehmen in der Heimat und in der Heidenwelt" (S. 50) als Verschmelzung von Luthertum und pietistischem Erweckungschristentum zu innerer Einheit. Mag die These von der Aufwärtsbewegung den Verdacht von Geschichtskonstruktion erwecken, so wird er durch die sichtliche Besonnenheit entkräftet, mit der die einzelnen Phasen dieser Bewegung gewürdigt werden. Nicht nur wird Luthers Verständnis der Mission und Stellung zur Mission geschichtlich und richtig begriffen, sondern es wird auch die Berechtigung einer Kritik an der lutherischen Orthodoxie wie freilich auch an den lutherischen Reformkreisen und ihrer Missionsauffassung zugegeben und geübt. Obwohl auf der einen Seite festgestellt wird, daß mit Ausnahme der Arbeit der Brüdergemeine „kein pietistisches Missionswerk betrieben worden" ist, „das nicht von der christlichen Obrigkeit getragen und – wenigstens dem Anspruch nach – geleitet worden wäre" (S. 41), wird es auf der anderen Seite als Verdienst des Pietismus bezeichnet, daß er mit der Fiktion brach, „als ob jeder Getaufte schon ein Christ sei" (S. 39), und aus der Heidenmission infolgedessen grundsätzlich, „ein freies Werk christlicher Liebe derer, die mit Ernst Christen sein wollen" (S. 41),

machte. „Rückkehr zum ursprünglichen Luther" (S. 42) findet M. bei Zinzendorf vollzogen, weil in seiner Brüdergemeine Mission Gemeindesache wurde und damit „ein erster Höhepunkt in der Geschichte der lutherischen Mission" (S. 43) erreicht wurde. Daß dann aus der lutherischen Mission Mission der lutherischen Kirche wurde, ist das Verdienst der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts, in der M. „Luthers Erbe mannigfaltig gegenwärtig" (S. 45) findet.

Eine längst vergangene Missionsperiode Chinas vergegenwärtigt Heinz Kletts Greifswalder Dissertation über „Aufstieg und Untergang einer christlichen Missionsarbeit. Eine Untersuchung über die Gründe, die zum Zusammenbruch und Untergang der Missionskirche der Nestorianer in China im Zeitalter der Tang-Dynastie geführt haben". Die Vergegenwärtigung geschieht so, und damit gewinnt dies Stück Geschichte höchst aktuelle Bedeutung, daß nach einer Skizzierung der Geschichte und Religion des alten China und durch die Darstellung der Nestorianermission und der charakteristischen Grundzüge ihrer Arbeit und namentlich ihrer Verkündigung als wesentlicher Grund für den Zusammenbruch und das Verschwinden, das Fehlen jeglicher Nachwirkung der Nestorianerkirche der enge Bund sich ergibt, in dem diese Mission von Anfang an mit dem Kaiser gestanden hat und durch den ihrer Verkündigung von vornherein der Entscheidungscharakter genommen war. Darauf wird die Tatsache zurückgeführt, daß in die zunächst echt missionarische Verkündigung, der weder Christuszeugnis noch „die biblische Kritik der Religionen als Folge der Sünde und Anbetung des Erschaffenen" fehlte, mehr und mehr buddhistisches und taoistisches Gedankengut eindrang, bis sie dem Synkretismus derart verfiel, daß man „in dem Christentum wahrscheinlich nichts anderes als eine der vielen buddhistischen Sekten gesehen hat" (Bl. 80). Diese Entwicklung wird auf Grund der von Gerhard Rosenkranz herausgegebenen Urkunden eindrucksvoll gezeichnet. Es zeigt sich dabei die Richtigkeit der Feststellung, die einmal Thomas Ohm gemacht hat, daß nicht zu wenig, sondern zu viel Anpassung an missionarischem Mißerfolg in Ostasien schuld sei. Diese Anpassung oder der Synkretismus hat das Werden einer bodenständigen Kirche verhindert und weitere Gründe für den Zusammenbruch zur Folge, die hier nicht im einzelnen wiedergegeben werden können.

Einen bedeutungsvollen Augenblick der Geschichte der Mission erhellt Rudolf Franz Merkels Aufsatz „Leibniz und China", der frühere Untersuchungen des Verfassers ergänzt, auf engem Raum eine imponierende Stofffülle bietet und Voraussetzungen und Nachwirkungen von Leibniz' Missionsideen trefflich zeichnet. Nicht beachtet wurde bisher die Wiener katholisch-theologische Dissertation von Ignaz Cserpan „Leibniz und der Missionsgedanke". Sie will am Beispiel Leibniz' nachweisen, daß „die katholische

Kirche, das anziehende Beispiel derselben, auf die von ihr losgerissenen Konfessionen immer neu und neu befruchtend einwirkt" (S. 135). Diese These setzt einerseits die andere voraus, daß die Reformation samt der altprotestantischen Orthodoxie nicht einmal den Missionsgedanken gehabt habe, und gibt andererseits Anlaß, in der Darstellung der Leibnizschen Ideen vor allem Leibniz' Beziehungen zu und Abhängigkeit von den Jesuiten herauszuarbeiten. Dabei ist das Lutherbild C.s vor allem durch Grisar bestimmt, und wenn er auch evangelische Darstellungen zitiert, so fehlt doch bezeichnenderweise Karl Holl. Es ist zweifellos ein am neueren Protestantismus gewonnenes Mißverständnis, wenn Luther, dem es wie auch der Orthodoxie um die ecclesia catholica ging, der Verlust des Gedankens der allgemeinen Weltkirche vorgeworfen wird, oder aber die Prädestinationslehre als Grund für Missionslosigkeit oder Missionsfeindschaft angegeben wird. Dagegen hat in der Tat die „Verwerfung der Aszese und des Ordenswesens" (S. 5) insofern die Missionstat gehemmt, als die Frage nach dem Träger evangelischer Mission lange nicht gelöst war, und bei Hervorbrechen des Missionswillens im Pietismus in der Tat „der aszetische Gedanke" nicht ohne Bedeutung war, der durch katholische aszetische und Missionsliteratur gespeist wurde, wenn daraus auch nicht mit C. der Schluß gezogen werden kann, daß „die protestantische Mission ihr Entstehen wesentlich der Rückkehr zur katholischen Missionstradition verdankt" (S. 16). Von Leibniz wird nun auf der einen Seite behauptet, daß er „am tiefsten und wirksamsten von der pietistischen Richtung erfaßt wurde" (S. 17), auf der andern Seite wird er als einer der „Väter der Aufklärungsfrömmigkeit" (S. 21) bezeichnet. Wenn dann „die Entstehung und steigende Betonung der Missionsidee im Gedankenkreis Leibnizens in zeitlicher Folge" (S. 10) unter starker Berücksichtigung seiner Bekanntschaft mit Jesuiten und Beeinflussung durch Jesuiten gezeichnet wird und Leibniz mehr als zutreffend entscheidende Bedeutung für das Erwachen des Missionsgedankens im deutschen Protestantismus zuerkannt wird, so wird doch auch erkannt, daß Leibniz von den Jesuiten nur das Gewand der Missionsarbeit übernommen habe, nicht Kern und Gehalt, daß es ihm in seiner propagatio fidei per scientias mehr um Bildung als um das Evangelium ging und er die evangelische Mission zwar „befruchtet, aber nicht geschaffen" hat.

Reichhaltig an neuem Material ist Arno Lehmanns Aufsatz über „Halle und die südindische Sprach- und Religionswissenschaft". Ins 19. Jahrhundert führt Walter Holstens Studie über „Israel und Palästina im Missionsdenken des 19. Jahrhunderts", in der die theologischen Hintergründe der wichtigsten Unternehmungen deutscher evangelischer Mission in Israel und in Palästina aufgedeckt werden, ein starkes Schwanken in der Anschauung von Israel und Palästina deutlich gemacht wird, das letztlich in verschiedenem Verständnis des Verhältnisses von AT und NT und von Gesetz und Evange-

lium wurzelt. Hans Dunker gibt unter dem Titel „Die Treue Gottes" eine schlichte Geschichte des dritten Vierteljahrhunderts der Breklumer Mission 1926–1951. Die Heimatarbeit, auf die die Darstellung sich im wesentlichen beschränkt, wird durch die Losung „Mission durch Evangelisation" charakterisiert, und ihre innere Art scheint am treffendsten in dem Satz zum Ausdruck zu kommen: „Wir sind Lutheraner – aber nicht eng konfessionalistisch. Wir sind Pietisten – und doch nicht die bevorzugte Mission der Gemeinschaftskreise. Wir schätzen die Sakramente, predigen aber Scheidung und Entscheidung" (S. 21). Besonderes Interesse darf das ausführliche Kapitel über die Zeit des Kirchenkampfes beanspruchen. In dem kurzen Überblick über die Missionsfelder ist neben dem Abbruch der Arbeit in China die Konstituierung der selbständigen evang.-luth. Jeypur-Kirche auf der Herbstsynode 1950 das hervorragendste Ereignis, das eine Neuregelung des Verhältnisses dieser Kirche und der schleswig-holsteinischen Mission durch „Satzungen" nötig machte, die dankenswerterweise abgedruckt sind (S. 76) und die neue Situation der Mission, nicht nur in Indien, charakterisieren. Ganz auf die Heimatarbeit, und zwar einen bestimmten Sektor der Heimatarbeit beschränkt ist Franz Wiebes materialreiche und reich gegliederte Skizze „Aus vier Jahrzehnten der Allgemeinen Hannoverschen Missionskonferenz". Sie ist noch einmal in dem von Franz Wiebe herausgegebenen Band „Mission und Theologie" erschienen, der die bei der Jubiläumstagung gehaltenen Vorträge enthält, u. a. eine grundsätzliche Besinnung von Walter Holsten über die „Missionskonferenz als Problem".

Eine „Geschichte der deutschen evangelischen ärztlichen Mission" liegt in einer Erlanger medizinischen Dissertation von Magdalene Behr vor, die Entstehen und Geschichte der deutschen evangelischen ärztlichen Mission sowie der Institute und Vereine für ärztliche Mission und die Auswirkungen beider Weltkriege auf sie darstellt, die missionsärztliche Tätigkeit in Übersee in ihren verschiedenen Zweigen schildert, einen breiten Raum der Arbeit von acht hervorragenden Pionieren der ärztlichen Mission und einem umfassenden Verzeichnis der wissenschaftlichen Arbeiten der Missionsärzte aus der missionsärztlichen Praxis und aus den Heimatinstituten widmet und sich zu „Albert Schweitzers Auffassung vom Dienst an den Kranken in fernen Ländern" bekennt. Ihn selbst lehrt recht verstehen Karl Stövesandts trefflicher Aufsatz über „Albert Schweitzer als Arzt und Helfer der Menschheit", der Schweitzers Leben als Arzt als ein „wahrhaftiges Tun" (S. 97) darzustellen unternimmt, als ein Tun der Wahrheit im Sinne von Joh 3 21, wenn auch unter dem Vorbehalt, daß Jesus Christus allein sie getan hat. St. macht deutlich, daß Schweitzers berühmte Formel „Ehrfurcht vor dem Leben", eine „unzulässige Verkürzung" (S. 108), „von des Gedankens Blässe angekränkelt" (S. 109), von seinem eigenen Leben ad absurdum geführt wird

und nicht wiedergibt, was er wirklich meint und lebt. Für St. „wandelt sich das *Prinzip der Ehrfurcht* vor dem Leben zum *Ereignis der Wahrheit,* die bei Gott ist" (S. 114), ist Ehrfurcht vor dem Leben gemeint, wenn auch ihm selber verborgen, als Antwort auf die in Christus offenbarte Schöpferliebe Gottes.

Ein Werk besonderer Art ist der vom Schweizerischen Evangelischen Missionsrat herausgegebene reich und trefflich bebilderte Band *„Licht aller Völker.* Vom Auftrag der Kirche und seiner Erfüllung in weltweiter Mission." Er ist gleichsam Buchform einer Ausstellung, die unter dem Titel „Licht aller Völker" an vielen Orten der Schweiz und in Deutschland gezeigt wurde. Der Schweizer Ursprung verrät sich verständlicherweise hier und da in besonderer Berücksichtigung der Schweiz, so in dem Kapitel „Die Anfänge des Christentums in der Schweiz". Aber im übrigen hat das Werk keineswegs nur partikulare Bedeutung. Denn es vermittelt in sehr knappem Text und außer in den vielen Bildern in guten Karten und Diagrammen ein anschauliches Bild von Geschichte und Gegenwart der Weltmission, ihrer Arbeitszweige und ihrer Frucht, den jungen Kirchen in den einzelnen Ländern, und von deren Religionen und klingt aus in einem Abschnitt über den internationalen Missionsrat und Weltkirchenrat unter der Losung: „Auf daß sie alle eins seien", das alles unter dem Vorbehalt, daß über das eigentliche Missionsgeschehen, über den wahren Glaubensstand des Einzelnen nichts im Bilde gezeigt noch in Statistiken ausgesagt werden kann, es sei denn „die Tatsache der kleinen Herde und des großen Auftrags". Zum Text, der auf möglichst breite Kreise Rücksicht zu nehmen hatte und gegenüber dem Bild- und Kartenmaterial nur eine dienende Rolle zu spielen hatte, ist nur anzumerken, daß Luther und anderen protestantischen Führern Ablehnung der Missionsverpflichtung zugeschrieben wird (S. 15). „Kampf dem Analphabetentum" (S. 26) ist kaum als ein Zweig der Missionsarbeit neben Predigt, Schularbeit, ärztliche Mission zu stellen, wie es hier geschieht. Der Ausklang dieses Buches weist auf den Zusammenhang von „Mission und Oekumene". Dies ist der Titel eines von Hans Bolewski und Martin Schlunk ins Deutsche übersetzten Buches von William Richey Hogg, dessen englischer Titel lautet „Ecumenical Foundations". Das Problem „Mission und Oekumene" erfährt hier eine historische Behandlung in Form einer Geschichte der großen Missionskonferenzen: New York 1900, Edinburg 1910, Jerusalem 1928, Madras 1938, Whitby 1947. Vorangestellt ist ein Kapitel über die Entstehung der protestantischen Missionen und ein zweites über missionarische Zusammenarbeit im 19. Jahrhundert, weil ökumenische Bewegung eine Frucht der Mission, der internationale Missionsrat eine der Keimzellen des ökumenischen Rates ist. Es ist kaum überraschend, wenn in einem englischen Werk noch immer die These unbestritten gültig ist, daß die Reformatoren wie die Orthodoxie die Mission abgelehnt, die

Missionspflicht geleugnet haben. Aber im Unterschied zu deutschen Vertretern dieser These, die einer von christlicher Obrigkeit betriebenen Mission nur die Legitimität, nicht die Faktizität bestritten haben, wird von H. schlechtweg festgestellt, daß bei den protestantischen Fürsten „kein Interesse an der protestantischen Mission" (S. 10) bestand. Solche Urteile sind freilich begreiflich, wenn man unter Äußerer Mission lediglich Unternehmungen versteht, die „das Evangelium in die Länder jenseits der Meere zu bringen" haben oder „über die eigene Landesgrenze" (S. 10) statt über die Grenzen der Christenheit hinaus. Es ist sicher richtig, daß die „Evangelische Erweckung" des 18. und 19. Jahrhunderts, deren Schoß die protestantischen Missionen entstammen, grundsätzlich einer missionarischen Zusammenarbeit förderlich war, und es ist dankbar zu begrüßen, daß ein besonderes Kapitel über missionarische Zusammenarbeit im 19. Jahrhundert reiches und weithin unbekanntes Material über solche Zusammenarbeit auf den Missionsfeldern und in den Heimatgebieten erschließt, vor allem auch über die christliche Studentenbewegung. Aber es dürfte mehr der Gesellschaftsegoismus, „die eifersüchtig gehütete Unabhängigkeit der Missionsgesellschaften" (S. 98), verstärkt durch nationale Momente, ein Grund für die Minderung der Zusammenarbeit in der Folgezeit gewesen sein, als das Erwachen konfessionellen Bewußtseins, das für sich allein die Vielfalt zugunsten größerer, wenn auch natürlich nicht völliger Einheit hätte mindern können. Es wird dann auch mit Recht auf die „treibende und führende Rolle" (S. 99) hingewiesen, die die europäischen Missionsgesellschaften für die missionarische Zusammenarbeit gespielt haben, insbesondere auch auf die überragende Bedeutung Gustav Warnecks für sie. Sie waren zwar gewiß nicht durchweg konfessionell bestimmt, vertraten aber Nüchternheit (vgl. z. B. S. 83) und wurden gerade so Förderer praktischer Zusammenarbeit. Freilich wird die bekannte Losung von der Evangelisation der Welt in dieser Generation, die die Kritik der Kontinentalen und Warnecks herausforderte, von H. dahin interpretiert, daß sie „die Verantwortung jeder Generation, das Evangelium der ganzen Menschheit in eben dieser Generation bekannt zu machen" (S. 109) bezeuge, so daß die Kritiker einem Mißverständnis zum Opfer gefallen wären; doch ist sicherlich dies Mißverständnis auch von Anhängern dieser Losung geteilt worden. Die Darstellung der Geschichte der großen Konferenzen ist einerseits von dem Bewußtsein getragen, daß Edinburg „mehr als eine Konferenz", „ein Ereignis im Leben der Kirche" (S. 121) war; Charles H. Brent sprach es so aus: „Ich wurde bekehrt. Ich erfuhr, daß in dieser Konferenz etwas am Werke war, das nicht menschlichen Ursprungs war; daß der Geist Gottes . . . eine neue Epoche in der Geschichte der Christenheit vorbereite" (S. 166), und John Mott entwickelte in den nächsten Jahren den Plan einer „Weltkirche" (S. 198). Aber es werden andererseits sehr nüchtern auch die Schwierigkeiten

und Mühsale verzeichnet, die auf dem Wege lagen, so insbesondere die peinlichen Vorgänge während und nach dem ersten Weltkrieg, und andere Spannungen, Hindernisse und Krisen neben den Leistungen. Nicht zu Unrecht wird die überragende Bedeutung hervorgehoben, die die Teilnahme der Anglikaner an der Konferenz von Edinburg hatte, weil ohne sie auch die Teilnahme der östlichen Orthodoxie kaum erfolgt wäre. Wichtig sind weniger die Darstellungen der Weltmissionskonferenzen als die Berichte über die Arbeit des Fortsetzungskomitees bzw. des internationalen Missionsrats zwischen diesen Konferenzen mit Skizzierung des Wesens und der Leistungen der führenden Personen. Dem deutschen Leser geziemt es, dem Abschnitt „Verwaiste Missionen" besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, der zugleich ein Zeugnis für die Bewährung der Ökumene in der politisch zerrissenen Welt ist.

Von den über die Gegenwart der Mission berichtenden Veröffentlichungen, die von den geschichtlichen Darstellungen nicht immer klar zu scheiden sind, weil sie häufig geschichtliche Partien einschließen, können nur diejenigen behandelt werden, die nicht zu dem der Werbearbeit der Missionsgesellschaften unmittelbar dienenden Kleinschrifttum gehören. Die von Bernhard Karnatz unter dem Titel „Palästina und wir" herausgegebene Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Jerusalemsvereins beleuchtet die deutsche evangelische Palästinaarbeit von mehreren Seiten. Vorwiegend historischen Charakter haben darin die Aufsätze von Ernst Rhein über „Die deutsche evangelische Arbeit in Palästina" und von Eitel-Friedrich v. Rabenau über „Die deutschen Ansiedlungen in Palästina". Rhein skizziert die interessante Vorgeschichte des Jerusalemsvereins und seine Gründung, für die der Reisebericht „Sinai und Golgatha" des Oberhof- und Dompredigers Strauß die letzte Anregung gab, und arbeitet als das charakteristische Anliegen des Jerusalemsvereins unter den anderen Palästinaarbeiten die Gemeindebildung heraus, „die gemeindemäßige Sammlung all derer . . ., die durch die evangelische Missionsarbeit in Jerusalem erfaßt" (S. 19) wurden, neben der kirchlichen Versorgung der evangelischen Deutschen. „Der Jerusalemsverein steht und fällt mit den Gemeinden" (S. 87) und unterscheidet sich damit von der Arbeit des Syrischen Waisenhauses und der Kaiserswerther Diakonissen. Von Rabenau beschreibt, zur Weiterarbeit anregend, die interessante Geschichte der Templer im Heiligen Lande. Die Entwicklung der Templer erweist sich als markantes Beispiel dafür, wie unter der Losung des Baues des Reiches Gottes der Pietismus in Rationalismus sich zu verwandeln in Gefahr steht, weil offenbar eine Verwandtschaft oder ein Zusammenhang in letzter Tiefe besteht. Missionarische Erfahrungen und Einsichten gibt Gerhard Jentzsch' Beitrag „Die Arbeit des Jerusalemsvereins unter den Arabern im Heiligen Lande" und der von Johannes Döring über „Die Arbeit des Jerusalemsvereins seit 1939". Bernhard Schlaucks Skizze über „Israel heute" enthält als Wichtig-

stes Auszug und Referat der israelischen Unabhängigkeitserklärung. Die Festschrift wird ergänzt durch Hans Wilhelm Hertzbergs Aufsatz „Deutsche Arbeit in Palästina", der dem Westen die Verantwortung für den Nahen Osten schärft. „Die Schwierigkeiten, vor denen der Nahe Osten steht, sind aus dem Westen gekommen"; „auch die zionistische Bewegung . . . ist eine ganz und gar westliche Sache". Vor allem hat die Mission weithin „Botschaft und Einrichtungen ‚westlich'" dargeboten. Darum ist es dem Westen nicht erlaubt, den Nahen Osten „in der Lage, in die er durch den Westen geraten ist, sitzen zu lassen" (S. 28). Dieser Ruf zur Verantwortung wird zu einem eindringlichen Bußruf gesteigert in Paul Schütz' „Reisebericht zur religionspolitischen Lage im Orient" mit dem Titel „Zwischen Nil und Kaukasus". Die Reise, von der er berichtet, ist zwar schon 1928 unternommen worden, aber die dritte Auflage mit einem „Geleitwort 25 Jahre danach" hat ihr Recht, weil der „Bericht" noch unvermindert aktuell ist, obschon Kirche und Mission einiges von seinem Bußruf gehört und ernst genommen haben, weil nämlich seine Diagnose nicht widerlegt ist, weil er die entscheidende Versuchung aufzeigt, der Kirche und Mission auch „25 Jahre danach" noch ausgesetzt sind. Der eigentliche Inhalt der Diagnose ist, daß das Politische „heute nur noch theologisch verstanden werden" (S. 12) kann, daß das Politische religiösen Charakter annimmt, sich religiös tarnt, daß „politische Religion", „politischer Messianismus" die Macht ergreift. Die Versuchung der Kirche ist, daß sie „dem Einfluß dieser Zeitmacht und dieses Machtgeistes" (S. 12) verfällt, und unmerklich und unfreiwillig in die „Botmäßigkeit des politischen Messianismus" (S. 13) gerät. Ergebnis dieses religionspolitischen Reiseberichtes ist dieses: „Die Auflösung der Kirche in Religion, die Auflösung der Religion in das Säkulum und die Auflösung des Säkulums in das Chaos der selbstherrlich gewordenen ‚Erde' (die Maschine! das Gold! das Blut!) sind die Zeichen der Zeit" (S. 248 und 257). Angesichts dieser Situation geht es um die Kirche als den „Raum in der Welt, in dem sich das ‚Christentum' über die Schranken der Religion zu erheben berufen ist. Indem es aufhört, Nur-Religion zu sein" (S. 248). Das bedeutet in diesem Zusammenhang, daß sie vom Politischen unabhängig werde, „daß sie werde, was sie nicht ist: Kirche" (S. 17). Durch ihre Unabhängigkeit vom Politischen wird sie freilich ein Politicum. „Kirche ist politische Macht durch die Reinheit ihres Andersseins, durch ihre unbekümmerte, leidenschaftlich die Menschen, die Dinge, die Kreaturen liebende Fremdlingschaft in der Welt" (S. 16). Wie tief sie aber in die Botmäßigkeit des Politischen geraten ist, zeigt sich nach Sch. am deutlichsten in dem Zerfall der ökumenischen Bewegung in eine westliche und eine östliche. Das ist aber nur Ausdruck eines tiefer liegenden und weiter reichenden Schadens: „Die Kirche löst sich auf in ‚Christentum', das Dogma in ‚Weltanschauung', der Glaube der Kirche in die private Ethik des Einzel-

nen" (S. 59); religiöse Expansion, in der Technik und Erfolg eine Rolle spielen, tritt an die Stelle der Verkündigung, religiöser Optimismus an die Stelle des Glaubens, Humanität an die Stelle des Evangeliums, Renaissance an die Stelle der Reformation. Als Religion kann die Kirche „als Kreatur des Cäsar ganz eigentlich im Elemente" (S. 247) sein; ihre Mission ist der Jagdhund, den der Cäsar vor- und zurückpfeifen, bellen oder schweigen heißen kann. Das hat seinen Grund darin, daß die Mission „einer ethischen Haltung, einem ‚Christentum der Tat' zuliebe, ihrer Sendung untreu geworden" (S. 65) ist, daß sie sich als Aktion (Mission *treiben*) versteht und das „Wort" ihr wenig gilt. „Es wurde aus der passio der Offenbarung die actio der Mission" (S. 71) einschließlich der Kreuzzugsideologie. „Es gibt keinen schrofferen Widerspruch als den von Aktivismus und prophetischem Wort" (S. 261). Mit dieser Kritik am Missionsbetrieb weiß sich Sch. in der Nachfolge vor allem von Johann Tobias Beck. Er versteht in sprühenden Sätzen zu zeigen, wie pietistische Missionsarbeit sich als Propagierung westlicher Macht und Zivilisation auswirkt und die national- und sozialrevolutionären Bewegungen des Ostens ermöglicht. Vielleicht verhehlt er sich, daß es im Wesen der Mission, auch der Mission, der das Wort allein gilt, liegt, daß sie Glauben entzündet und Unglauben in seinen mannigfaltigen Formen als Folge erlebt. Aber berechtigt ist der Warnruf vor der Überwucherung vom „Geiste des Säkulums". Ihn sieht er auch in den Einigungsbemühungen der Kirchen am Werke. „Einigung ist das Formalprinzip der Macht in der Welt" (S. 103). Wo man nach Einigung trachtet, gelte es, wenn nicht „der neue babylonische Kirchturm" gebaut werden solle, nach der *wahren* Kirche zu trachten. Dabei handelt es sich für Sch. nicht um die Wahrheit der Lehre, es geht vielmehr um die *Fleischwerdung* des Wortes, die in der Gemeinde geschieht. Es geht „nicht um Seelenrettung, sondern um Geburt von Gemeinde. Denn der Heilige Geist bezeugt sich nicht durch innere Erleuchtungen und Erfahrungen, sondern vom ersten Anfang her als Gemeinde" (S. 208 f.). Darum ist Gemeinde das normale Organ der Mission, während der einzelne Missionar, der auf sein persönliches Gläubigsein, seine Heilserfahrung angewiesen ist, immer ein Fremder bleibt. Sch. gibt in einer Anmerkung zu, daß diese Einsicht, was die Gemeinden der jungen Kirchen, namentlich die verwaisten, betrifft, verwirklicht worden ist, dagegen nicht evangelische Auslandsgemeinden Träger der Mission sind. Eine andere Anmerkung fordert die Lösung der seit Beginn der Neuzeit und der modernen Mission gegebenen „Verstrickung von Politik und Religion, von Kultur und Mission" (S. 63). Die Unabhängigkeit der Kirche vom Säkulum, die vom Anfang bis zum Ende gefordert wird, wird als „die Unabhängigkeit ihres Mundes" verstanden, und d. h. „außer Deckung" sein, Passion, während Aktion Natur bzw. Übernatur ist, nicht aber Überwindung der Natur. Man findet in dem Buch eine Fülle von eindrucksvollen Beobachtungen und Fest-

stellungen. Es gibt darunter solche, die Anlaß zu Einwänden geben, solche die mehr geistreich als begrifflich klar sind. Es wäre aber abwegig, das Buch als Angriff auf die Mission sehen zu wollen, eher als eine Predigt des Gerichtes, die das Heil, die echte Mission, Mission der Kirche zum Ziel hat.

Daß sich seit Schütz' Reise einiges in der Mission gewandelt hat, zeigt Gerhard Brenneckes Buch „Brüder im Schatten", das zwar nicht ein Visitationsbericht sein will, aber Erkenntnisse und Erfahrungen einer Visitationsreise im Gebiet vor allem der Berliner Mission in Südafrika wiedergibt. Es ist bemerkenswert anderer grundsätzlicher Haltung als das von Brenneckes Vorgänger im Direktorat der Berliner Mission, Siegfried Knak, über seine Visitationsreise veröffentlichte, das kurz nach der ersten Auflage von Paul Schütz' „Zwischen Nil und Kaukasus" unter dem Titel „Zwischen Nil und Tafelbai" erschien. Es ist in dem Titel nicht nur der Schatten des weißen Mannes gemeint, in dem der schwarze steht, sondern auch der Schatten Indiens und der Schatten der rasenden Umwandlung des Agrarlandes zum Industriestaat und schließlich der Schatten Gottes, der in der Kirche da ist. Es wird ein farbenreiches Bild von Geschichte und Gegenwart der völkischen, sozialen und politischen Probleme Südafrikas, vor allem aber der Probleme der jungen Kirche gegeben. Wir erfahren, daß mit der Macht alter heidnischer Vorstellungen trotz Mission und Zivilisation in der Umgebung und auch innerhalb der Gemeinde noch immer zu rechnen ist, daß sie mit der Taufe nicht ein für allemal beseitigt sind, daß es aber eben deshalb auch immer wieder „beispielhafte Freude am Christsein" (S. 124) gibt als Geborgenheit vor den real erfahrenen Dämonen, Mächten und Gewalten. Besonders eindrucksvoll sind die schier unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich für den Häuptling, dessen Amt mit heidnischen Bräuchen durchsetzt ist, ergeben, wenn er Christ werden will. Neben der Not, die durch das Heidentum bereitet wird, steht die, die als „die offene Wunde" bezeichnet wird. Es handelt sich um die vielen Hunderte von Sekten, von denen zwar keine für sich irgend nennenswerte Bedeutung hat, die aber insgesamt mehr Glieder zu verzeichnen haben, als der größte der südafrikanischen Kirchenkörper. B. unterscheidet zwei Hauptgruppen, die äthiopischen und die zionistischen Kirchen. Für die Entstehung der äthiopischen Kirchen scheint neben dem Vorbild der denominationellen Zersplitterung der alten Christenheit der Nationalismus verantwortlich. Da es hier wesentlich auf Freiheit von weißer Führung ankommt, werden die übernommenen Formen der Gottesdienste und des kirchlichen Lebens weithin beibehalten, ja auch deren Revisionen übernommen. Oft aber bilden die äthiopischen Kirchen die Brücke zu den zionistischen Sekten, die die große Neigung haben, heidnische Elemente in weitem Ausmaß in sich aufzunehmen, und sich gern auf mißverstandene alttestamentliche prophetische Aussagen und apokalyptische Hoffnungen berufen. B. wirft die Frage auf, ob vielleicht

in der Mission zu einseitig die Lehre betont, das Bedürfnis des Afrikaners nach liturgischem Leben und die Erziehung zur Anbetung dagegen vernachlässigt und dadurch jene Entartung in Sekten verschuldet worden sei; er empfiehlt aber vor allem mit Recht zur Heilung der offenen Wunde eine möglichst weitgehende Übertragung der Verantwortung auf möglichst gut ausgebildete Männer der Missionskirchen und brüderliche Zusammenarbeit unter den Missionen. Über diese Ausbildung sowohl wie über die Zusammenarbeit, ihr Werden und ihr Ergebnis im „Rat der Kirchen auf lutherischer Grundlage im südlichen Afrika" wird gründlich berichtet. Das innere Leben der jungen Kirche wird am deutlichsten in dem Kapitel „Die Synode" und in dem sich anschließenden „. . . so werden wir nicht müde", das die Stellung der Frau in der afrikanischen Gemeinde behandelt und die „Ordnung des Gebetsfrauenverbandes lutherischer Gemeinden in der Zulu-Xhosa-Swazi-Synode" wiedergibt. Natürlich kann ein Südafrikabericht nicht an der Rassenfrage vorübergehen. B. dürfte Recht haben, wenn er eine gefährliche Vereinfachung darin sieht, die tatsächliche verwickelte Situation Südafrikas immer wieder nur auf einen rassischen Nenner zu bringen. Er sieht eine nicht unwesentliche Komponente der Situation darin, daß der Mensch, der im religiösen Kollektiv seines Stammes geborgen war, durch die wirtschaftliche Entwicklung zum Individuum wurde, das für sich selbst verantwortlich wurde oder eben auch verantwortungslos. Soziale Spannungen mit vielen anderen spielen in die Rassenfrage hinein und machen sie zu einem sehr komplexen Gebilde. Es ist gut, daß sich B. einer politischen Stellungnahme enthält, daß er aber die Grundsätze widergibt, die die 1950 von dem Missionsrat der vier holländisch-reformierten Kirchen einberufene Bloemfontein-Konferenz erarbeitet hat, sowie die die gesellschaftlich-soziale Seite des Problems behandelnden praktischen Thesen der Konferenz und die Botschaft der Konferenz des Christian Council, der im wesentlichen die englisch sprechenden Kirchen umfaßt, in Rosettenville bei Johannesburg, und daß er für den Bereich der Kirche eine grundsätzliche Trennung nach Rassen entschieden ablehnt. Erschütternd wirken die Schwierigkeiten, die dem Missionar in den Großstädten entgegenstehen, der dieser Entscheidung folgen will. Von grundsätzlicher Bedeutung ist B.s Feststellung, daß das Evangelium nicht dazu da ist, „den Menschen oder seinen Stamm zu veredeln" (S. 333), daß speziell bei den Farbigen nicht der Versuch gemacht werden kann, „bestehendes Volkstum durch das Evangelium zu läutern, auf bestimmten vorhandenen Grundlagen aufzubauen, Kirche aus dem und unter Berücksichtigung des Volkstums zu schaffen" (S. 33), weil das alles nicht vorhanden ist, und die andere, daß es im Werden der Kirche Jesu Christi in Afrika um den Widerstreit zwischen Gesetz und Evangelium geht.

Daß es um die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der Missionsarbeit geht, wird auch in der Arbeit Walter Ringwalds über „Die

Religion der Akanstämme und das Problem ihrer Bekehrung" deutlich, die auf Grund eigener missionarischer Erfahrung und Beobachtung und einer reichen, z. T. sehr entlegenen Literatur beschrieben wurde. Der erste Teil, der die Religion der Akanstämme behandelt, bringt eine Fülle religionsgeschichtlichen Materials, der zweite behandelt das Problem der Bekehrung der Akan nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten, ein dritter das Ergebnis der Bekehrung, „die Gemeinde Jesu Christi unter den Akanstämmen". Die Darstellung zeichnet sich durch großen, auch den Verfasser bedrängenden Stoffreichtum, durch erfreuliche Nüchternheit und durch Zuverlässigkeit aus. Ausführlich wird an instruktiven Beispielen die Problematik der Heidenpredigt mit einem kurzen Rückblick auf die ältere erörtert. Es wird das Überwiegen der mannigfaltigen sekundären Motive für den Übertritt deutlich, aber mit Recht ein Schluß daraus auf Unechtheit der Bekehrung und des Christenstandes mit der auch anderswo geltenden Begründung abgelehnt, daß der Afrikaner nicht sogleich zu formulieren vermag, was in ihm vorgeht. Bemerkenswert ist die entscheidende Rolle, die wir die Taufe spielen sehen. Es wird nach alledem verständlich, wenn das Verständnis der Sünde und die Funktion des Gewissens ebenso verschieden sind, wie „die Tatsachen des neuen Lebens", deren Beschreibung, nachdem die mannigfachen Züge von Schwäche der Einzelnen und der Gemeinden gezeigt worden sind, ein lebendiges Bild vom Gemeindeleben afrikanischer Art gibt, in dem besonders das (in einem Exkurs behandelte) afrikanische Lied von Christus und „das Sterben der Christen" hervorgehoben zu werden verdient. Über Geschichte und Gegenwart dieser Kirche berichtet die von Fritz Raaflaub herausgegebene Schrift „Durch Nacht zum Licht. 125 Jahre Baseler Missionsarbeit auf der Goldküste", in der namentlich der Beitrag des Kirchenpräsidenten Asihene unter der Losung „Haltet am Bekenntnis der Hoffnung" die Probleme und Arbeiten der jungen Kirche aufzeigt, die denen der alten Kirche gar nicht so unähnlich sind – es besteht z. B. auch das Problem Staat und Kirche –, in der weiter von Hans Huppenbauer („Heilet die Kranken") die Geschichte und Gegenwart der ärztlichen Mission dargestellt und in Beatrice Jennys Beitrag „Mädchenschule und Lehrerinnenseminar Agogo" auch die allerorts wichtige Frage nach der missionarischen Aufgabe und Möglichkeit der Schule aufgeworfen wird. Wenn auch zum Kleinschrifttum gehörig, müssen an dieser Stelle zwei Veröffentlichungen genannt werden, weil sie eine Art Quellenhefte zur Kirchenkunde der Ewekirche in dem der Goldküste benachbarten Togo sind. Unter dem Titel „Deines Wortes stille Kraft . . ." hat Paul Wiegräbe Aufsätze aus dem Monatsblatt der Ewekirche, aus Lesebüchern, Flugblättern usw., alles Äußerungen afrikanischer Christen, gekürzt wiedergegeben und unter dem Titel „Das Licht scheint in der Finsternis" Auszüge aus den Arbeitsberichten afrikanischer Dorfschullehrer, die nun eben nicht Romantik

und Außerordentliches zeigen, sondern den Alltag des normalen Aufbaus kleiner Christengemeinden im afrikanischen Busch. Die Situation in Südwestafrika als dem Missionsfeld der kleinen Dinge und der großen Geduld tritt uns eindrucksvoll entgegen in Gustav Menzels Aufsatz „Junge Kirche in Südwestafrika?" und Hans Karl Diehls „Gemeinde in der Anfechtung". Sie zeigen eine Volkskirche, die „noch nicht ernstlich in das Stadium einer sogenannten selbständigen jungen Kirche getreten" (Diehl, S. 26) ist und in der die Schlüsselstellung des Missionars darum noch unaufgebbar ist.

In das östliche Afrika führt L. S. B. Leakeys Buch „Mau-Mau und die Kikuyus". Den Verfasser beherrscht eine große Liebe zu dem Kikuyustamm in Kenya, in dem er als Missionarssohn den größten Teil seiner Jugend verbracht hat und Mitglied einer Kikuyu-Altersgruppe gewesen ist. Sicherlich ist er dadurch in besonderer Weise befähigt, die Mau-Mau-Bewegung zu verstehen und verständlich zu machen. Er sieht ihren letzten Ursprung in der Erschütterung der von ihm gründlich und liebevoll geschilderten gesamten Lebensordnung des Stammes, der sozialen Organisation, der Sitte, der Religion, der Gegebenheiten des Landes, der Heiratsgebräuche, Einweihungszeremonien und Erziehung, der weißen und schwarzen Magie. Diese Erschütterung sieht er nicht nur als Schuld, sondern weithin als unausweichliches Schicksal an, hervorgerufen durch die Berührung mit der europäischen Zivilisation und dem europäischen Wirtschaftssystem, zu denen das Christentum hinzukam. Es entstand zwar christlicher Glaube und christliche Gemeinde, aber das Evangelium erlitt auch – wie anderswo – das Schicksal, als Mittel zu und Begleiterscheinung von Bildung verstanden und benutzt und in den Dienst der nationalistischen Parole „Keine Einmischung der Weißen!" gestellt zu werden, die zu unabhängigen, Elemente des angestammten Heidentums aufnehmenden oder beibehaltenden Kirchen oder Sekten führte. Dabei spielte die Verwendung des Alten Testaments eine nicht geringe Rolle. Es ist bezeichnend, daß die Anhänger der Mau-Mau-Bewegung weder aus altheidnischen noch aus bewußt christlichen Kreisen stammen, und daß beide Gruppen sich der Bewegung widersetzen, selbst wenn sie deshalb Verfolgung und Tod erleiden müssen. Die Mau-Mau-Bewegung, für deren Namen L. keine Erklärung geben kann, begann mit der Losung „Rettet das Land", bekam aber durch den Mau-Mau-Eid, die Schwurzeremonie, die eine grundlegende Rolle spielte, einen nicht nur terroristischen, sondern auch quasireligiösen Charakter. L. sieht eine künftige Lösung der Probleme, denen die Bewegung ihr Entstehen verdankt, vor allem in einer echten Christlichkeit, die den pseudochristlichen, separatistischen Kirchen, die den fruchtbarsten Nährboden für solch umstürzlerische Bewegungen bilden, den Boden entzieht, mit der er freilich „einen einfachen Christenglauben", ein „fundamentales Christentum", „die Lehren Christi selbst und nicht das ganze Drum und

Dran von verwirrenden Doktrinen und Dogmen verschiedener Kirchen" (S. 138) meint. „Von der Entwicklung der Missionskirchen in Tanganyika" gibt Heinrich Waltenberg eine sehr übersichtliche Darstellung, in der die äußere Lage, das kirchliche Leben und die geistigen Strömungen skizziert werden, mit denen die Kirche sich auseinanderzusetzen hat. Hinter der Darstellung steht die wichtige Einsicht, die W. aus dem Geschehen in Tanganyika gewonnen hat, daß es ein Irrtum sei, „daß das Werden der Kirche auf dem Missionsfelde von einem Missionar oder von einer Missionsgesellschaft abhängig sei" (S. 14). Diese Einsicht hindert aber nicht die ernsthafte Erörterung der Aufgaben, die der Kirche und Mission gestellt sind, namentlich hinsichtlich der theologischen Ausbildung. Hinter der intensiven und erfolgreichen Propaganda des Islam und der weniger bedeutsamen des Kommunismus sieht W. die Abkehr vom weißen Mann, die auch in der Kirche und in Erweckungsbewegungen sehr stark ist, und das evangelistische Versagen bzw. die Fragwürdigkeit der Evangelisation durch Schularbeit, in der der Bildungsdrang alles andere überschattet.

Den umfassendsten Afrikabericht gibt das dreibändige Werk der tschechoslowakischen Reporter Jiři Hanzelka und Miroslav Zikmund, eine „kulturpolitische" Reportage unter dem Titel „Afrika. Traum und Wirklichkeit". Diese mit außerordentlich reichem Bildmaterial ausgestattete Reportage ist nach dem Vorwort von Miroslav Galuška „sowohl eine Anklageschrift gegen die Imperialisten wie auch die Bestätigung unserer Überzeugung, daß auch in diesem Erdteil der Tag der Abrechnung unaufhaltbar näherrückt" (I, S. 22). Auch für Afrikas Zukunft, d. h. Befreiung, hat danach die „Große Oktoberrevolution" entscheidende Bedeutung, mit der die Menschheit „die Schwelle von der Vorgeschichte zu ihrer eigentlichen Geschichte überschritt". Noch freilich steht es so, daß, „während das glückliche Geschlecht der Sowjetmenschen machtvoll und begeistert den herrlichen Höhen des Kommunismus entgegengeht" „die Menschen, die im Bereich des Imperialismus leben, von einer Handvoll verbrecherischer Schmarotzer und ihren Lakaien rücksichtslos ausgebeutet" (I. S. 9) werden. Der kulturpolitische Reisebericht, der unter diesen Aspekt gestellt wird, sieht die Missionare als eine Art Lakaien des Imperialismus. Die Befriedung, die durch die Botschaft des Evangeliums eintritt, wird nicht geleugnet, aber als Handlangerdienst für Befriedungsaktionen von Militär und Polizei der Imperialisten, als Gefügigmachen verstanden (II, S. 116, 228). Erziehungs- und Schularbeit der Mission wird offenbar nicht gesehen, sondern der Vorwurf erhoben, daß sie Bildung und Weitblick verhindere, um desto bequemer herrschen zu können (II, S. 117). Die Sonntagsruhe in Johannesburg gilt den Reportern als Lähmung des Lebens, die von der Dutch Reformed Church verschuldet sei, die sich wochentags zum Dank für den Gehorsam am Sonntag dem goldenen Kalbe beuge (III, S. 63).

Dem Eindruck, daß Mission im Dienste des Imperialismus stehe, entspricht die Meinung, daß die Afrikaner vom Evangelium innerlich gar nicht berührt, sondern Heiden geblieben seien (II, S. 117; III, S. 113). Mit offensichtlicher Sympathie wird vom Heidentum berichtet, mit Ergriffenheit von einem Beschneidungsfest (III, S. 121 f.). Es dürfte Sympathie für die Ausgebeuteten sein, wie auch das Christentum gelegentlich Anerkennung erfahren kann (II, S. 45), wenn es nicht als imperialistisch, als Mission erscheint, sondern als den Fortschritt fördernd, wenn es auch seiner Natur nach auf halbem Wege stehenbleiben muß. Man wird diese Sicht der Mission nicht mit bloßer Entrüstung zurückweisen dürfen, denn Haltung und Verständnis der Mission der Vergangenheit sind nicht unschuldig an diesem Mißverständnis. Die Verwechslung der Herrschaft Jesu Christi mit der Herrschaft von Menschen und Mächten ist auch Kreisen der Kirche oft widerfahren, und der Keim dazu ist noch immer überall da, wo man die Herrschaft Jesu Christi nach Analogie von menschlicher Herrschaft, nur quantitativ, nicht qualitativ von ihr verschieden, versteht. Man wird den „evangelistischen" Eifer der Kommunisten in Afrika (z. B. I, S. 43) nicht schmähen, sondern als Spiegel benutzen müssen, in dem die missionarische Lahmheit der Christenheit erscheint. Die Wendung vom Traum zur Wirklichkeit, die jenen Reportern widerfuhr, tut, wenn auch in anderer Weise, der Mission genau so not, die nicht durch Exotisches interessiert, sondern zur Verantwortung für den Menschen gerufen werden soll. Zur Besinnung aber auf Christus als die Hoffnung der Welt wird gerufen, wer den eschatologischen Schluß des ganzen Werkes vernimmt: „Dann wird Afrika nicht mehr ein Erdteil von Herren und Sklaven sein. Sein Schicksal werden demokratische Regierungen leiten, in denen Menschen sitzen, die auf afrikanischem Boden aufgewachsen sind und die ihn durch eigener Hände und Köpfe Arbeit urbar machten. Menschen, die die Schönheiten der afrikanischen Natur und Folklore pflegen, befreit von der Bitterkeit der Nöte und Krankheiten. Dann erst wird Afrika der Kontinent des Friedens und die Heimat glücklicher Menschen sein" (III, S. 282).

Eine Vereinigung von Missionserzählung besten Stiles und grundsätzlichen Überlegungen und Einsichten ist Walther Hellingers Indienbuch „Vom inneren Schicksal Indiens", dessen deutscher Ausgabe eine schwedische und eine norwegische vorangegangen sind. H. charakterisiert indische Religion so, daß sie „leidvolle Unterscheidungen" vollzieht, aber die Entscheidung, die das Evangelium fordert, mit Feindschaft beantwortet. Infolgedessen führt auch die Darstellung der Götterwelt, vor allem der drawidischen, zu der Feststellung, daß man vor diesen Göttern keine Entscheidung zu treffen braucht. „Heidentum ist das Reden von Gott, das eine Gehorsamsentscheidung nicht kennt" (S. 85). Darum ist es zwar populär, wurzelt aber in der Schuld des Menschen. Es fehlt vor allem „die Dankbarkeit als ein Ausdruck

der Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott" (S. 79) völlig. H. weiß tief eindrücklich zum Thema „Dämonen" (vor allem S. 86 ff.) zu reden. Aber obwohl ihm die Existenz der Dämonen feststeht, steht ihm ebenso fest: „Die Dämonie lebt von der Schuld der Menschen" (S. 78) und „Die Macht der Dämonen wächst an der Schuld der Menschen" (S. 91). Diese Dämonie erweist sich als so mächtig, daß bloße Aufklärung ihr gegenüber völlig versagt. Daher wird eine Theologie, die über die Dämonen rationalistisch oder aufklärerisch denkt, von den christlichen Gemeinden Indiens abgelehnt. In den Religionen von jedem geistigen Niveau geht es um „Wege, sich Gottes zu bemächtigen". „Am schwersten, ausdauerndsten und geschicktesten wird der Kampf gegen Gott in den Religionen geführt" (S. 106). H. ist frei von der irrigen Meinung vieler Missionare, „daß allenthalben Täufernaturen, Wegbereiter für Christus wirksam waren. Das, was Jesus brachte, ist nicht das, was in den Religionen wenigstens ansatzweise vorhanden ist, sondern das, was sie gerade nicht wollen: die Entscheidung für Gott, die ausschließliche Bindung an Gott, den Herrn" (S. 107). In Indien kann gar das Gesetz schon als Evangelium empfunden werden. Denn angesichts der Abwertung des Menschen in der Kastenordnung wird deutlich, „mit welcher Liebe Gott dem Menschen im Gesetz begegnet. Indem Gott im Gesetz etwas vom Menschen erwartet, adelt er ihn", noch bevor dieser sich um die Erfüllung des Gesetzes bemüht hat. „Gott in seinen Forderungen ist schon der liebende, und der Mensch unter dem Gesetz ist schon ein gesegneter" (S. 169). Was hingegen das Missionsschulwesen betrifft, so wird man H. nicht ohne weiteres darin zustimmen können, daß er ihm besondere evangelistische Kraft und Möglichkeit zutraut, es für eines der stärksten Mittel erklärt, „die unmittelbare Beziehung zu Christus am vollkommensten zu fördern" (S. 182). Freilich ist der sehr große Einfluß der Schule auf das öffentliche Leben, auf die geistige Atmosphäre Indiens unbestreitbar; ihr wird weithin die Übernahme christlicher Ethik und christlichen Gedankengutes in das öffentliche Leben verdankt. Aber man muß H.s Meinung in Frage stellen, daß in der „Verbreitung monotheistischer Erkenntnis und einer allgemeinverbindlichen Ethik" die Botschaft „zwar nicht am Ziel angekommen" sei, aber sich „auf dem Wege zum Ziele" befinde, daß diese Übernahme christlichen Gutes „auf eine Lage hinzielt, in der es um die Entscheidung geht, die das Anliegen des Neuen Testamentes ist" (S. 196). H. selbst weist einmal darauf hin, daß „am verschlossensten sind diejenigen, die Jesus schon kennen und vielleicht das Neue Testament schon gelesen haben" (S. 27). Da wird in liebenswürdiger Weise ausgewichen in einen Synkretismus hinein, der eine vollkommene Harmonie aller Religionen feststellt oder feststellen will, von der H. mit Recht sagt, daß nur der sie entdecken kann, „wer in keiner Religion wirklich beheimatet ist und von Sachkenntnis sich nicht beeindrucken läßt" (S. 202 f.), übrigens auch, daß

mit gewissen Formalprinzipien, die „in Kreisen der Förderer einer Einheitsreligion eine große Rolle spielen" (S. 258), sich diejenigen decken, die in manchen kirchlichen Unionskreisen angewendet werden. Das alles aber sind nur einige der vielen wichtigen Beobachtungen H.s. Noch positiver als H. wertet Otto Wolff in seinem Buche „Indien, Christentum, Abendland", die Tatsache, daß Indien, wie er in anschaulichen Beispielen zeigt, mit christlichen Gedanken und Impulsen stärkstens durchdrungen ist, so daß die soziale Atmosphäre christlich bestimmt ist und „der gesamte Geist des religiösen Fragens und Denkens ein anderer geworden ist", daß „das moderne religiöse Bewußtsein in Indien" gerade da „in maßgeblicher Weise dem Christentum verpflichtet" ist, wo es „aus dem Allereigensten zu schöpfen meint" (S. 51). Man wird W. nicht zustimmen können, wenn er hier Geist vom Geist des Christentums konstatiert und erklärt: „Es ist Christus, der hier, mit Luther zu reden, ‚unter dem Gesetz verborgen', wirkt" (S. 52) oder gar folgende Gegenüberstellung vollzieht: „Europa ist mit seinem intellektualistisch ausgelaugten, religiös verhärteten Boden eine christliche Tragödie, demgegenüber ist Indien . . . mit seiner den wesenhaften Werten echt aufgeschlossenen Grundhaltung eine christliche Möglichkeit" (S. 71). Denn sicherlich ist Indien eine christliche Möglichkeit, aber nicht wegen seiner edlen Geistesart und nicht wegen des christlichen „Gesetzes", das beides immer auch ebenso die Möglichkeit zum Widerspruch gegen das Evangelium und zum Vorübergehen an Jesus Christus in sich schließt. Auf der anderen Seite fordert Indiens tiefe Enttäuschung am Westen, die es eine bewußte Abkehr vom Westen, eine entschlossene Enteuropäisierung vollziehen läßt, ernste Beachtung; man wird tief beeindruckt von der Art, wie W. diese Enttäuschung am Westen als „Inbegriff schuldhafter Unkultur" (S. 9) im einzelnen darstellt. Man wird auch Indiens Bewußtsein einer eigenen Weltsendung ernst zu nehmen haben, die verhindert, daß aus der Abkehr von Europa die Hinkehr zu Asien wird. Man wird in diesem Zusammenhang Indiens Werten offen sein müssen, die es der Welt und insonderheit dem Abendland auf Grund seines Sendungsbewußtseins zu bieten hat, und die W. als Innerlichkeit, Leidenswilligkeit und Verbindlichkeit charakterisiert; man wird sie als „Indiens Beitrag zu einer neuen, sittlichen, innerlichen Humanität" (S. 5) begrüßen können, zu deren Wesen nach W.s Meinung „eine auf alle Machtmittel verzichtende, leidenschaftslose, vielmehr ehrfürchtige und universale Offenheit gegenüber allen Werten, wo sie auch begegnen mögen" (S. 73) gehört. Aber es kann sich eben nur um Humanität handeln, die unter dem Evangelium immer in die Krisis gerät, nicht etwa um „religiöse Vertiefung", und eine Verbindlichkeit, die im „Geist der Synthese" (S. 70) „dem Christentum im wesentlichen offen gegenübersteht" (S. 71). Sowohl Wolff wie insbesondere Hellinger haben auf Gandhis überragende Bedeutung für den gegenwärtigen nicht nur politischen,

sondern vor allem geistigen Zustand Indiens hingewiesen. W. E. Mühlmann hat in seiner trefflichen Monographie „Mahatma Gandhi, Der Mann, sein Werk und seine Wirkung" gezeigt, daß das Phänomen oder Problem Gandhi nicht etwa nur Indien oder Asien, sondern auch das Abendland angeht. Zwar erscheint hier Gandhi innerhalb seiner sorgfältig gezeichneten indischen Umwelt, in seiner religiösen Haltung und seinem politischen Handeln, die indes nicht zweierlei, sondern eine Einheit sind, als Verkörperung Indiens. Aber andererseits gibt die historische Zeichnung die Erörterung des Problems der politischen Ethik auf, auf die es dem Verfasser vor allem ankommt. Es wird im Gegensatz zu sehr vielen von Nichtchristen und Christen Gandhi gewidmeten Nekrologen deutlich, daß er zwar vom Christentum tief beeinflußt ist, daß er aber entschieden „die ganze Christologie", d. h. den Glauben an Christus als den für uns Gekreuzigten und Auferstandenen samt den Sakramenten ablehnt, während er die sogenannte „Ethik der Bergpredigt" grundsätzlich und praktisch rücksichtslos, d. h. ohne Rücksicht auf Erfolg oder Mißerfolg, Beifall oder Ablehnung oder Verspottung ernstnimmt. Davon sind seine politischen Methoden beeinflußt, die M. unter sauberer Unterscheidung von Non-Cooperation und Civil Disobedience sehr eindrucksvoll darstellt und in das Licht der für uns wichtigen zustimmenden und ablehnenden Kritik Nehrus rückt, die M. seinerseits weiterführt. Es stellt sich heraus, daß in Gandhi Indien zum erstenmal eine politische Ethik geschaffen hat. Sie kommt aus der „Begegnung, die Christentum und Hinduismus in der Person Gandhis vollzogen haben" (S. 17), und mit Bezug darauf läßt sich mit M. sagen, daß diese Begegnung „wichtiger als die christliche Missionstätigkeit" (S. 17) ist. Aber diese Begegnung ist in Gandhi Entscheidung gegen Christus gewesen, während die Mission zur Entscheidung für Christus ruft. Es ist möglich, daß die Begegnung, die Christentum und Hinduismus in der Person Gandhis vollzogen haben, Indien gegen das Evangelium mehr verschlossen als geöffnet hat.

Zu einer sehr ernsten „Besinnung zum Schicksal der Chinamission" ruft Wilhelm Seufert in seinem Aufsatz „Was nun?" Wenn S. auch in der Bolschewisierung Chinas eine restlose Verwestlichung erkennt, so kann er doch der Mission die Anklage nicht ersparen, daß sie in der Tat in allzu engem Bunde mit den Kolonialmächten und ihrem Imperialismus gehandelt hat (oder mit Paul Schütz' Worten, daß sie so etwas wie Jagdhund des Cäsar gewesen ist), daß sie von abendländischem Überlegenheitsbewußtsein sich keineswegs freigehalten habe. Aus dieser Einsicht ergibt sich die Forderung, daß „der Missionar aus dem Führenden und Lehrenden sich in den Dienenden und Helfenden" verwandle, sich von allen Eifersucht erregenden Institutionen zurückziehe und demütig sich zurückziehe auf das unbedingt Wichtige und stets Unaufgebbare, die Arbeit an der Bibel und an der Bibelübersetzung (S. 38), daß er nun, da die Breite des Wirkens aufs radikalste eingeschränkt

ist, in die Tiefe gehe. Auf einen ähnlichen Ton gestimmt ist Felix Paulsens Aufsatz „Leidende Kirche in China". Entgegen enthusiastischen Berichten von weit offenen Türen in Japan und bevorstehender Erweckung größten Ausmaßes stellt Paul Gerhardt Möller in seinem Aufsatz „Not und Verheißung der Mission in Japan" die mannigfaltigen Schwierigkeiten heraus, die in Japan dem Evangelium entgegenstehen, mit dem Ergebnis, daß die Tür freilich noch offen ist, „nicht sperrangelweit, aber so, daß man hindurchgehen kann" (S. 55). Die bescheidene, mühevolle Missions- und missionarische Kleinarbeit wird fein illustriert in den lebendigen Schilderungen seines Buches „Diener des Heiligen".

„Bilder aus der Arbeit melanesischer Gemeinden in Neu-Guinea", die Johann Friedrich Streicher nach Protokollen ihrer Ältesten- und Distriktskonferenzen gezeichnet hat, zeigen „Gemeinde in Aktion" (S. 38 ff.). Christoph Barth gibt in seinem Heft „Fernöstliche Kirche" einen sehr knappen Überblick über das „merkwürdige Land Indonesien" mit seinen politischen und kirchlichen Problemen. Wenn man auch nach B. in kirchlicher bzw. missionarischer Hinsicht „vom Versagen mehr als vom Gelingen" zu sehen bekommt, so übersieht er darüber nicht die Freude am Christsein und die wesentliche Bedeutung der christlichen Minderheit für das ganze Land. Dabei wird der Einsatz von Missionaren als „zwar weiterhin dringlich und in den meisten Fällen immer noch oder gerade jetzt erwünscht", aber dennoch als letztlich entbehrlich erkannt. Daß die Zahl der von sich aus zur Gemeinde Kommenden „diejenige der durch missionarische Aktion Gewonnenen um ein Vielfaches" (S. 32) übertrifft, führt B. auf den die Jugend beherrschenden Zug zum Neuen zurück, wie denn auch im Unterschied zu anderen Gebieten hier der Zuwachs der Gemeinden „zu einem wesentlichen Teil" der Wirkung der Schulen zu verdanken ist. Besondere Aufmerksamkeit beanspruchen die Ausführungen über den theologischen Unterricht, während die Frage des Konfessionalismus nicht ohne Ressentiment behandelt sein dürfte. Das Heft schließt mit beachtenswerten „Fragen an die ältere Christenheit", die auch Hinweise auf „Möglichkeiten praktischer Solidarität" (S. 39) enthalten.

Von den Berichten mit Erzählungscharakter seien nur zwei genannt. Elisabeth Braun-Dipp erzählt in „Getrost und freudig" von ihrem eigenen Lebensgang, von ihrer Ausbildung in der Bibelschule Malche und ihrem Leben und Arbeiten als Missionarsfrau auf Borneo und erörtert dabei auch, ohne die Erzählung zu stören, grundsätzliche Probleme, wie etwa das der missionarischen Berufung. Johannes Stöckle schuf ein gutes, für den Unterricht brauchbares „Missionslesebuch für die Jugend" mit Beiträgen verschiedener Verfasser mit Bildern, Statistiken, Skizzen und Literaturverzeichnis unter dem Titel „Weltweite Sendung". Es verdient hervorgehoben zu werden, daß auch die Judenmission nicht vergessen ist.

Grundsätzliches zur Mission wurde vor allem auf den großen Konferenzen, und zwar nicht nur auf der Weltmissionskonferenz von Willingen 1952, sondern auch auf der zweiten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hannover und der dritten ökumenischen Konferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Lund gesagt. Da eine Besprechung von Konferenzberichten nur möglich ist als eine Besprechung der auf den Konferenzen verhandelten Probleme, darf ich auf meinen Beitrag „Die deutsche evangelische Heidenmission 1948–1952" im „Kirchlichen Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland" (80. Jahrgang 1953, Seite 336–378) verweisen. Der deutsche Bericht über Willingen unter dem Titel „Mission zwischen Gestern und Morgen", von Walter Freytag herausgegeben, zeigt durch seinen Untertitel „Vom Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Lichte der Konferenz des Internationalen Missionsrats in Willingen" an, daß er nicht nur Bericht sein, sondern Besinnung und Verarbeitung dessen bringen will, was im offiziellen Bericht mehr protokollarisch vorliegt. Die persönliche Eigenart des Verfassers zeigt am deutlichsten Karl Hartensteins Beitrag zu diesem Bande über die „Theologische Besinnung", die ja auch sachlich im Mittelpunkt steht. In diesem Zusammenhang sei auf das Bild eines „Lebens für Kirche und Mission" hingewiesen, das Wolfgang Metzger in Gemeinschaft mit einem Kreis von Freunden unter dem Titel „Karl Hartenstein" gezeichnet hat und das Hartensteins Wesen und Wirken nach all seinen verschiedenen Seiten darstellt. Das Heft „Die neue Stunde der Weltmission" bringt neben Walter Freytags Aufsatz „Die neue Stunde der Weltmission", der Situation und Aufgaben der gegenwärtigen Weltmission zeichnet, Karl Hartensteins Besinnung auf die Frage „Was bedeutet das Werden der jungen Kirchen für die Mission heute?". Für sie und für ihn ist die Aussage charakteristisch, „daß das Entscheidende im Heilsplan Gottes nicht die Kirche ist, sondern das Reich . . . nicht das Werden einer selbständigen, bodenständigen oder ökumenischen Kirche, nicht der Tempel, sondern die bescheidene und demütige Stiftshütte, die Israel durch die Wüste trägt als das Zeichen und Zeugnis der Gegenwart Gottes in der Welt" (S. 27) und daß unter den künftigen Aufgaben der Mission die betont wird, die jungen Kirchen „einzuüben, Kirche der Leiden, Kreuzeskirche zu werden" (S. 30) und die, „in ihnen das Wissen zu erwecken, daß sie Gemeinde des kommenden Äons sind, wartende und hoffende Gemeinden werden" (S. 31). „Persönliche Eindrücke von der Weltmissionskonferenz Willingen 1952" gibt in fesselnder Form Martin Pörksens Heft „Der neue Auftrag".

Neben Wolfgang Trillhaas' Aufsatz über „Die weite Welt und der kirchliche Raum", der die Mission unter dem Gesichtspunkt „Welt und Kirche", „Weltbezug des Evangeliums" behandelt, verdienen unter den kleineren grundsätzlichen Äußerungen zur Mission die Zeugnisse holländischen Mis-

sionsdenkens Beachtung, die in dem vom Studentenbund für Mission herausgegebenen Heft „Mission – Heute!" zusammengestellt sind, Vorträge, die auf einer Tagung des Bruderrings evangelischer Missionsseminare und des SFM in Oegsgeest 1953 gehalten wurden, in ihrer Mehrheit auch in der EMZ veröffentlicht sind. J. C. Hoekendijk redet in seinem Beitrag „Mission – Heute!" vom Epigonentum in der Mission, von „Missionshäusern, die vielerorts geworden sind zu Betstätten eines missionarischen Ahnenkults" (S. 5), von Mission, die ein *καύχημα* sein kann, „etwas Interessantes, dessen man sich rühmen kann" (S. 12), wozu besonders eine Missionskonferenz Anlaß biete. Dieses Nein zur Vergangenheit ist aber nur die Kehrseite eines Ja zum Morgen in dem besonderen Sinne, daß die über die Mission von morgen auf Grund von 1. Kor 9 6–23 angestellten Überlegungen über Zwang, Freiheit und Dienst in die Feststellung münden: „Die Mission heute tut nur dann ihren Dienst, wenn sie die Menschen mit Hoffnung infiziert. Infektion mit Hoffnung ist gar keine schlechte Definition der Mission und ihrer heutigen Aufgaben" (S. 12). Einen ganz eigenen Ansatz, von dem her Kirche und Mission einen ganz anderen Akzent und andere Gestalt bekommen, als sie uns geläufig sind, zeigt A. A. van Rulers Entwurf einer „Theologie des Apostolates". Hier wird das Evangelium vom Reich vom Evangelium von Jesus Christus unterschieden und einem „christomonistischen" Denken ein trinitarisches entgegengestellt. Für v. R. ist die Mission nicht das einzige Medium, durch das allein Gott mit seiner Welt in Berührung kommen und zu seiner Welt kommen konnte. Der Prozeß der Mission ist nur „Stromschnelle in dem Bemühen Gottes mit seiner Welt". „Der Heide kommt nicht erst dann mit dem wahrhaftigen und lebendigen Gott in Berührung, wenn ein Missionar mit dem Evangelium von Jesus Christus zu ihm kommt . . . sein ganzes Leben ist eine Begegnung mit dem lebendigen Gott" (S. 18). Dementsprechend ist das Werk Gottes größer als sein Wirken durch die Kirche. Hinter diesen Aussagen steht die Prädestination als „das Herz der Kirche". Damit aber wird die Mission auf das Geheimnis Gottes gegründet anstatt auf seine Offenbarung. Es werden über das verborgene Wirken Gottes Aussagen gemacht, die allein auf Grund der Offenbarung, des klaren Evangeliums gemacht werden dürfen. Die Folge ist die Proklamierung „fortlaufender Offenbarung", die freilich nicht intellektualistisch aufgefaßt werden soll, die Bejahung eines Anknüpfungspunktes. Und es wird weiter die Folgerung gezogen, daß alles Handeln Gottes „auf die lautere Humanität" ziele, und daß das Evangelium von Jesus Christus „die Erfüllung des Tiefsten und Eigentlichen, dessen der Mensch bedarf, und dann auch dessen, was der natürliche Mensch in seinem nicht endenden Kampf mit dem lebendigen Gott begehrt" (S. 24) sei. Es wird dann sogar „möglich, im christlichen Glauben die Früchte der heidnischen Existenz zu integrieren" (S. 26). v. R. sieht zwar, daß das christologisch nicht möglich ist, wohl aber

pneumatologisch. Letztlich freilich will er nicht die Integration der Wahrheitsmomente des Heidentums in den christlichen Glauben behaupten, sondern vom prädestinatianischen Zentrum her „die Integration der Widersetzlichkeit, der Schuld und der Lüge in Gottes Weltprozeß hinein" (S. 26). Es wird nach alledem auch der Christianisierung im Unterschied zur Evangelisierung kräftig das Wort geredet. Es handelt sich in ihr um „ein Ausrufen der Wahrheit Gottes über alle Dinge des individuellen und gemeinschaftlichen irdischen Menschseins in der Zeit" (S. 32). Denn Gott ist an der Ordnung des Zusammenlebens interessiert. Sie hat neben der Verkündigung des Evangeliums eigene Bedeutung, nicht die eines zufälligen Nebenproduktes. Die σωτηρία wird nicht „gnostisch" als Rettung aus der Zeit verstanden, sondern „israelitisch als die Erhaltung und Rettung dieser – zeitlichen! – Existenz" (S. 32), und die Geschichte als die „Thronbesteigung Gottes" (S. 33). E. Jansen-Schoonhoven behandelt im Anschluß an Gedanken Johann Georg Hamanns unter dem Titel „Wort und Tat im Zeugendienst" den comprehensive approach als Missionsmethode, die vor allem mit dem Glauben an Christus als den Pantokrator begründet wird. Es wird zwar gegen die Beschränkung der Mission auf das Wort allein polemisiert und geltend gemacht, daß das Gemeinschaftswesen in seinem ganzen Umfange vom Evangelium her zu gestalten sei, „damit die Menschen besser ihrer von Gott gegebenen Bestimmung gemäß leben können" (S. 49). Aber das Wort vom Kreuz wird im Zentrum gelassen, und das Zeugnis des Lebens, das neben dem Wortzeugnis gefordert wird, wird als das Sein der Kirche als Kirche verstanden, ohne daß enthusiastische Erwartungen daran geknüpft werden. Denn „wir werden die Welt nicht retten. Das hat Er schon getan, und das wird Er tun. In der Zwischenzeit sind wir dazu berufen, Zeichen von seiner Herrschaft auf Erden aufzurichten" (S. 51). Das Problem der Missionswissenschaft selbst wird angerührt in Martin Schlunks Aufsatz „Die Vertretung der Missionswissenschaft im Rahmen einer evangelisch-theologischen Fakultät", der zu zeigen versucht, wie in den einzelnen theologischen Disziplinen „Mission und Theologie einander forderten und fördern" (S. 96) und von Walter Holsten, der in seinem Buch „Das Kerygma und der Mensch" eine theologische Grundlegung der Religions- und Missionswissenschaft mit einer Erörterung ihrer Grundprobleme versucht.

Es hat uns nunmehr die Literatur über einzelne Probleme der Mission zu beschäftigen. Von Martin Schlunk liegt eine Überarbeitung seines älteren Buches über „Die Weltreligionen und das Christentum" vor. Man hat den Eindruck, daß die ältere Konzeption sich der Neubearbeitung z. T. widersetzt hat. Man wird der Feststellung zustimmen, „daß diejenigen Missionare, die in naiver Freudigkeit auf das Missionsfeld zogen, ohne eine Auseinandersetzung der Mission mit den nichtchristlichen Religionen zu versuchen, gar

nicht so unrecht taten" (S. 175), daß sie recht taten, wenn sie sich auf Verkündigung biblischer Geschichten beschränkten. Aber nun will doch das ganze Buch nichts anderes als eben Auseinandersetzung mit den Religionen und wird die Mission ganz und gar verstanden als „die praktische und theoretische Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen" (S. 13). Diese Aufgabe hat sich nach Sch.s Überzeugung zu entwickeln begonnen „zum letzten Entscheidungskampf zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen um die geistige und geistliche Überlegenheit, um den Anspruch, die führende . . . Weltreligion zu sein" (S. 11). Es handelt sich um den „Geisteskampf, den unser Glaube um seine Vormachtstellung kämpft" (S. 24). So wird denn sehr viel Mühe darauf verwendet, die unbedingte Überlegenheit des Christentums über alle nichtchristlichen Religionen „durch eine planmäßige Gegenüberstellung" nachzuweisen, um mit ihnen „erfolgreich" den Kampf aufnehmen zu können, weil das Lebensinteresse der Mission dies erfordere. Freilich schließt das den Nachweis der Unterlegenheit der nichtchristlichen Religionen ein und birgt die Versuchung zu ihrer Herabsetzung in sich oder zu Argumentationen wie der, daß die Religionsstatistik 710 Millionen Christen und nur 300 Millionen Buddhisten zähle, obschon der Buddhismus mehr als ein halbes Jahrtausend älter sei als das Christentum und damit „ein zahlenmäßiger Beweis seiner Unterlegenheit" (S. 88) gegeben sei. Es ist auch nicht recht einzusehen, warum „schon der Zahl der Gottheiten nach der Monotheismus die höchste Stufe" sei, als ob nicht die Qualität des *μόνος θεός* entscheidend sei. Es ist zwar historisch richtig, daß die christlichen Völker auf Grund der (indirekten) Wirkungen des Evangeliums die führenden Völker in der Weltgeschichte waren; es ist auch historisch richtig, daß das Christentum im sittlichen und kulturellen Fortschritt der Menschheit an der Spitze stand; es ist historisch richtig, daß die Philosophie des kategorischen Imperativs ohne christliche Voraussetzung nicht denkbar ist, er mag auch „die sittliche Ausprägung des Gedankens von der Königsherrschaft Gottes" (S. 155) sein. Aber diese und andere historische Tatsachen sind untauglich zum Beweis, daß „keine Religion den Wettbewerb mit dem Christentum aufnehmen" (S. 131) kann. Denn diese Argumentation würde übersehen, daß auf der Ebene des Historischen das Kreuz eine Niederlage, nicht eine Überlegenheit war und ist, daß die Torheit der christlichen Botschaft Weisheit der Welt anstatt Weisheit Gottes wäre, daß der Glaube nicht mehr Glaube wäre. Es zeigt sich nun bei näherem Zusehen, daß die Auseinandersetzung, der Kampf mit den nichtchristlichen Religionen darum gar nicht ernsthaft ist, weil in dieser Sicht zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen letztlich Kontinuität besteht, sofern nämlich sie zueinander sich verhalten wie Erfüllung zur Verheißung oder Realität zur Postulation, wie Haben zum Suchen. Das Christentum bringt danach „als

Wirklichkeit und Vollendung", „was keimhaft, wunschgemäß, unvollkommen oder entstellt an Erlösungsstreben und Erlösungssehnsucht in ihnen enthalten ist" (S. 120). Darum gibt es Anknüpfungspunkte, „Spuren der Wahrheit", „die herauszuholen und zu verwenden sich sehr wohl lohnt" (S. 42), die „der Entwicklung und Veredlung fähig sind" (S. 137). Zwar wird in den Religionen auch eine dem Evangelium feindliche Linie gesehen, aber daneben in jeder Religion eine Linie, „die dem Christentum gleichsam suchend, tastend entgegenkommt" (S. 172), die sogar „Verständigung" ermöglicht; die Überzeugung von der Diskontinuität dagegen lähmt nach Schlunks und vieler anderen Meinung den Missionswillen. Wo man aber vom reformatorischen extra nos ausgeht, dem Außerhalb der historischen Ebene, da wird Auseinandersetzung hinfällig, da geht es in der Mission nicht um Kampf mit den Religionen, nicht um Gewinnung oder Erhaltung oder Nachweis von Überlegenheit, sondern um Rettung aus den Religionen. Damit wird das ganze Unternehmen, in das Sch. so großen Fleiß hineingesteckt hat, keineswegs wertlos. Es interessieren zwar nicht mehr die Religionen als solche, wohl aber der Mensch, der durch sie geprägt ist und aus ihnen herausgerufen wird und um dessentwillen sie ernst genommen werden müssen.

Eine andere Stellung als Schlunk nimmt Johannes Blauw in seinem Aufsatz „Gottes Offenbarung und die Religionen" ein. Auf Grund von Rö. 1 erklärt B. das Moment des „Greifen-Wollens" (der Mensch „greift nach dem, was er hätte anbeten sollen") für „konstitutiv für jede Religion" (S. 40). Freilich schließt er mit zwei offenen Fragen, einmal, ob es möglich ist, „den Prozeß der Verwandlung" (der Herrlichkeit Gottes in die Herrlichkeit des Geschöpfes) nachzuweisen, ob also Apologetik ein legitimes oder illegitimes Verfahren gegenüber den Religionen sei, und zweitens, ob, wenn der entscheidende Gegensatz von Offenbarung und Religion Lob Gottes und Dichten ist, *δοξάζειν*, in dem der Mensch sich findet, und die *διαλογισμοί*, in denen er sich verliert, in den Lobgesängen der Religionen wirkliches Lob *Gottes* sei trotz der Verwandlung. Praktisch gewendet wird das gleiche Problem in Kurt Becks Untersuchung über „Die Überwindung heidnisch-dämonischer Gottheiten durch die christlich-missionarische Botschaft". Sie bringt eine fast verwirrende Fülle von Material aus Erfahrungs- und Erlebnisberichten vom Missionsfeld unter der dreifachen Antithese: die nichtchristlichen Gottesvorstellungen und der christliche Gott; vielfältige heidnische Erlösungswege – Christus, der Welt Heiland; die nichtchristlichen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode – der christliche Auferstehungsglaube. Für die „christlich-missionarische Überwindung heidnischer Gottesvorstellungen" proklamiert B. die „Methode der Antithese". Das Richtige in dieser Untersuchung kommt leider durch Unebenheiten des Stiles und Unklarheit in der Darstellung nicht genügend zur Geltung.

Von größtem Wert für die Diskussion um das Verhältnis des Evangeliums zu den Religionen ist, obwohl eine praktisch theologische Untersuchung, Heinrich Wyders Arbeit über „Die Heidenpredigt, ihr Gegenüber, ihr Ziel, ihr Inhalt und ihre Ausdrucksweise." Sie ist im Rückblick auf die missionarische Begegnung in China auf Grund eigener missionarischer Erfahrung geschrieben. Aber der praktischen Erfahrung läßt W. dennoch nur begrenzte Gültigkeit. Er hält mit Recht für bedenklich, „sich auf die Praxis zu berufen, wenn eine grundlegende systematisch-theologische Frage entschieden werden soll", weil „die Praxis von bereits gefallenen dogmatischen Entscheidungen stark bestimmt" (S. 87) ist. Dadurch bekommt die praktisch-theologische Untersuchung stark systematisch-theologischen Charakter. W. sieht im Problem der Heidenpredigt das Kernproblem der evangelischen Mission. Damit ist auf der einen Seite Stellung genommen gegen die Tendenz, die Heidenpredigt zugunsten eines Zeugnisses der Tat abzuwerten und ihrer zentralen Stellung zu berauben. So wenig W. daran denkt, die Predigt von Taten zu isolieren, so entschieden vermag er Taten nicht anders denn als die Botschaft „bekräftigende Zeichen" (Mk 16 17) zu werten. Auf der anderen Seite nimmt er Stellung gegen die Vernachlässigung oder gar Ersetzung der Heidenpredigt durch das überbetonte Bemühen um Auseinandersetzung mit den Religionen. Es hängt in der Mission alles daran, daß der Mensch angeredet wird, nicht seine Religion. Es ist zu vermeiden, „daß an Stelle des Aktes der Verkündigung an gegenwärtige Heiden das apologetische Scheingefecht einer abstrakten Widerlegung heidnischer Religion im Lehrsaal" (S. 25) tritt. Dann aber gilt es um den Menschen zu wissen, in diesem Fall um den chinesischen Menschen. Der chinesische Mensch gehört zunächst zu denen, „für die Christus, wie auch für uns gestorben ist" (S. 27). Es ist „evangelische Einfühlung", die ihn sieht „als Menschenbruder in einer Existenzweise, die wir vom Evangelium her rückblickend auch als unser Leben außer Christus kennen, und . . . zugleich als einen, dem Christus helfen kann, wie er uns geholfen hat" (S. 32). Diese „evangelische Einfühlung" sieht den Chinesen als den, als den er sich selbst nicht sieht, bevor er vom Evangelium ergriffen ist, nämlich als den, der entschlossen ist, sich als Mensch zu behaupten, und der seine Gottesvorstellungen und seine Religion produziert, „weil er findet, er habe sie für die Bewahrung und Wiederherstellung menschlicher Existenz nötig" (S. 52). „Evangelische Einfühlung" sieht den Chinesen als den, der, ohne es zu wissen und wissen zu wollen, unter Gottes Zorn und unter Gottes Geduld steht. W. trifft also die richtige Unterscheidung zwischen der Beziehung des Menschen zu seinen Göttern und der faktischen Bezogenheit auf den lebendigen Gott, den er nicht kennt. Diesem Menschen hat der Missionar in der Heidenpredigt so die Botschaft von Jesus Christus zu sagen, „daß sie als das persönliche Versöhnungswort Gottes vom Heiden gehört und mit dem gläu-

bigen Anrufen des Namens Jesu beantwortet werden kann, dem die Rechtfertigung und Rettung zugesagt ist" (S. 9) oder anders die „Proklamation, welche die Herrschaft und das Heil Gottes bekanntmacht, um bei den Heiden ein Aufhorchen und eine Wendung von den Abgöttern zu Jesus Christus zu bewirken" (S. 10). Es geht also ausschließlich um solche Hörer, die noch nie dem Evangelium begegnet sind. Dabei liegt W. alles an dem kerygmatischen Charakter der Heidenpredigt, den er nicht zugunsten einer propädeutischen preisgegeben wissen will, die etwa ein „Vorverständnis" zu schaffen bestimmt wäre und eine alttestamentlich bestimmte Predigt lediglich von Gott dem Schöpfer und seinen Geboten wäre, während die Botschaft von der Versöhnung dem Katechumenat vorbehalten bliebe. Diese Propädeutik wäre nur möglich, wenn es sich im Heidentum nur um irriges Denken, nicht aber um unversöhntes Leben handelte, wenn der Heide „mit seinem Herzen immer schon auf dem Wege hin zum lebendigen Gott" und nicht immer schon „auf der Flucht vor dem lebendigen Gott" wäre, auch in der höchsten Steigerung seiner religiösen Ideen. In der kerygmatischen Heidenpredigt geht es aber auf Grund der im Hören auf das Kerygma geschenkten Einsicht „nicht bloß darum, daß der Gottesbegriff des Heiden entwickelt werde zu der Stufe, wo dann der Glaube an die Erlösung in Christus möglich wäre; es geht vielmehr um Preisgabe der Selbstbehauptung, Selbstrechtfertigung und Selbsterlösung, die der chinesische Mensch vor seinen selbstgemachten Göttern und mit ihrer Hilfe versucht. Diese Preisgabe kann von ihm nur gefordert werden im Namen . . . dessen, der, in Jesus Christus gegenwärtig, die Welt mit sich selber versöhnte" (S. 73). Damit soll das propädeutische Anliegen nicht unberücksichtigt bleiben, sofern die Predigt dadurch nicht ihres kerygmatischen Charakters beraubt wird, wie auch die Ablehnung der Anknüpfung nicht das Bezugnehmen auf heidnische Ideen verbietet. Freilich bringt W. seine richtigen Einsichten ein wenig wieder in Gefahr, wenn er auf das propädeutische Anliegen in der Weise der Areopagrede Rücksicht nehmen zu müssen glaubt. Aber diese Gefahr wird durch das behoben, was er über Inhalt und Ausdrucksweise der Heidenpredigt Konkretes sagt.

Ein zweites brennendes Problem ist das des Bekenntnisses. Hans Heinrich Harms' Studie über „Bekenntnis und Kircheneinheit bei den jungen Kirchen" geht den vielfältigen Gründen des Kampfes der jungen Kirchen für die kirchliche Einheit gegen den Denominationalismus oder Konfessionalismus des Abendlandes nach und stellt die verschiedenen horizontalen und vertikalen Unionen im Gebiete der jungen Kirchen dar. Er bietet in der Darstellung und zahlreichen wertvollen Anmerkungen reiches Material zur Geschichte der Ökumene und zur ökumenischen Kirchenkunde. Die Mahnung an die jungen Kirchen, „daß in den abendländischen Kirchenspaltungen nicht nur Ungehorsam steckt, sondern daß viel Sehnen nach der *wahren*

Kirche darin seinen Ausdruck gefunden hat" (S. 42) ist nicht minder berechtigt als die an die alten Kirchen, daß sie das Drängen der jungen Kirchen nach der *einen* Kirche ernst nehmen möchten. Heinrich Meyer will in seiner Schrift „Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen" zwar nur einen Bericht über Vorgänge in den jungen Kirchen bieten. Er hat ihm aber eine gute systematische Besinnung als Grundlage gegeben. Er entgiftet zunächst das Schlagwort von der „Sünde" des Konfessionalismus, indem er auf der einen Seite die sehr komplexen Motive der jungen Kirchen zur Aneignung oder Verwendung dieses Schlagworts andeutet, die oftmals nationale Einheit und geballte kirchliche Macht zum Kriterium dafür machen, was Sünde sei, und auf der anderen Seite die Meinung vertritt, daß Kircheneinheit nicht von einer nur theologischen Einmütigkeit zu erwarten sei, die vielmehr in ein „weit darüber hinausgehendes organisches Zusammenwachsen" (S. 14) eingeschlossen sein müsse. Nun zeigt aber die gesamte missionarische Erfahrung, daß Bekenntnisbildung und Bekenntnisbindung faktisch unvermeidbar sind und auch da geschehen, wo man sie nicht gewollt hat, weil einmal der Missionar gar nicht von dem Bekenntnisstand seiner Kirche, der ihn, auch wenn er nicht bekenntnismäßig formuliert ist, in Glaube und Existenz geprägt hat, abstrahieren oder sich lösen kann, weil zum anderen die missionarische Predigt von Anfang an darauf angewiesen ist, zur Abgrenzung von heidnischem Mythos, aus dem sie herausruft, „bekenntnisartige Formeln, Sätze, Gedankenreihen zu entwickeln", weil sie drittens, sobald Taufunterricht nötig wird, gezwungen ist, „die Grundtatsachen des christlichen Glaubens in einer knappen, verständlichen Form zusammenzufassen, m. a. W. einen Katechismus zu schaffen" bzw. zu übernehmen, und weil schließlich, wenn durch die Predigt Gemeinde entstanden ist, diese einer Ordnung ihrer Gottesdienste bedarf mit mehr oder weniger festen Teilen auch dort, „wo man die Liturgie als geistliches Gesetz und unlebendige Formel ablehnt" (S. 16). Wenn sich somit zeigt, daß das Bekenntnis zwar nicht Grund, aber „Lebensfunktion jeder echten Kirche" (S. 19) ist, so wäre es gerade Sünde, „den jungen Kirchen das Bekenntnis zu unterschlagen oder es doch als unwesentlich hinzustellen". Daraus ist freilich auf der anderen Seite nicht das Recht abzuleiten, aus dem eigenen Bekenntnis ein Bekenntnisgesetz für die jungen Kirchen zu machen. Als der rechte Weg wird vielmehr der erkannt, „das eigene Bekenntnis in aller Offenheit und Treue weiterzugeben, doch so, daß es nicht Bekenntnisgesetz, sondern Anlaß zum Entstehen eines neuen eigenen Bekenntnisses in den jungen Kirchen wird" (S. 24). Das Herzstück der Schrift ist die „Lehrerklärung, welche die Bekenntnisgrundlage für den Bund der Ev.-Lutherischen Kirchen in Indien bietet" (S. 41 ff.) samt der Darstellung ihrer Entstehung und der Motive, die zu ihr führten, und einem Auszug aus dem „Kircheneinigungsplan in Südindien". Eine Prüfung der

Lehrerklärung bestätigt, daß hier das lutherische Bekenntnis der Bekenntnisschriften Anlaß zu einem eigenen Bekenntnis geworden ist, und daß seine Aussagen durch die „evangelische" oder „urchristliche" Situation in den jungen Kirchen gestaltet sind, die freilich von der der alten Kirchen nur graduell verschieden ist, und für die M. zweierlei als charakteristisch aufzeigt: 1. den stärker christozentrischen Charakter der missionarischen Predigt, der konfessionelle Besonderheiten zurücktreten läßt, obschon bereits „im Christuszeugnis die konfessionellen Akzentverschiebungen einsetzen" (S. 37); 2. das Ausgehen direkt von der Heiligen Schrift, ohne daß für ihr Verständnis die Hilfe der Bekenntnisschriften ausgeschaltet würde. Diese Veröffentlichung ist vorzüglich geeignet, in Übungen und Arbeitsgemeinschaften die Frage des Bekenntnisses in den jungen Kirchen zu behandeln. Dazu hilft auch die von H. F. de Kleine besorgte Übersetzung des „Bekenntnis der Huria Kristen Batak Protestant (Batak-Kirche) auf Sumatra", das „das Ergebnis eigener theologischer Reflexion batakscher Theologen" ist und sich im übrigen von der eben erwähnten Lehrerklärung durch die ausdrückliche und ausgiebige Bekämpfung von Irrlehren unterscheidet, das ausführlich die Notwendigkeit eines Bekenntnisses begründet und unter den Irrlehren bemerkenswerterweise auch eine falsche Schätzung der überlieferten Sitte und Kultur nennt, zu der oft die, freilich vor allem von europäischen Missionaren vertretene, Losung einer bodenständigen Kirche verführt hat. Für die Heimat wird die Frage des Bekenntnisses historisch behandelt in Matthias Simons Untersuchung „Mission und Bekenntnis in der Entwicklung des evangelisch-lutherischen Zentralmissionsvereins in Bayern". In einer großen Fülle aktenmäßig belegter Einzelheiten wird nicht nur die Entwicklung des Zentralmissionsvereins, sondern zugleich ein nicht unwesentliches Stück Geschichte der bayerischen Landeskirche gezeichnet. Denn einmal bestand schon früh eine besonders enge, nicht rechtliche, aber innere Verbindung zwischen Landeskirche und Missionsverein, und zum anderen hat der Missionsverein „für die Klärung des konfessionellen Bewußtseins und für die konfessionelle Prägung der ganzen Kirche" (S. 149) entscheidende Bedeutung gehabt. Die Irrungen und Wirrungen, die es in der hundertjährigen Geschichte des Zentralmissionsvereins für Bayern und in der Geschichte der bayerischen Landeskirche reichlich gegeben hat, werden nicht verschwiegen. Der Verfasser sieht diese Geschichte hominum confusione et dei providentia geleitet.

Zur Frage der Kunst in den jungen Kirchen macht wichtige Aussagen Arno Lehmann in zwei kurzen, mit Bildern versehenen Aufsätzen: „Die Kunst der jungen Kirchen" und „Von der Kunst der jungen Kirchen", in denen es um diese Kunst als Neuinterpretation christlicher Wahrheit und Dokumentation oder Manifestation der einen heiligen christlichen Kirche geht, die so „suprakulturell", so wenig an abendländisch-mittelalterliche Aus-

drucksformen gebunden ist wie diese Kunst. Eines bisher in der Literatur noch kaum beachteten Problemkreises nimmt sich Erich Egner in seiner wichtigen Studie „Finanzwirtschaftliche Probleme der protestantischen Missionskirchen" an. Sie behandelt die finanzwirtschaftlichen Probleme der jungen Kirchen in ihrem Zusammenhang mit ihrem geistlichen Leben, stellt die wirtschaftlichen und sozialen Hintergründe der Finanzwirtschaft und die finanzpolitischen Methoden der jungen Kirchen dar und endet mit der Frage, „ob nicht wenigstens im Zeitalter der Profanisierung des Staates und der Trennung von Staat und Kirche die finanzpolitische Autonomie auch für die Mutterkirche ein Gewinn wäre" (S. 131). Otto Weber äußert sich in einem Aufsatz „Zur neuen Kirchenordnung der Nederlandse Hervormde Kerk", die als ein Musterbeispiel für die Eingliederung der Mission in die Kirche gilt. Sie ist zugleich „die erste in der Geschichte der evangelischen Kirche, die das Gespräch mit Israel zum Gegenstand besonderer – normativer – Aussagen macht und ein besonderes Organ zu dessen Förderung wie auch besondere Ämter zur Judenmission einrichtet" (S. 355). In der Untersuchung zeigt sich, daß diese Kirchenordnung in den Rahmen der Anschauungen hineingehört, die A. A. van Ruler in seinem oben genannten Aufsatz skizzierte.

Eine höchst kritische Besinnung bieten Gerhard Brennecke und Heinrich Meyer in ihren Referaten zu dem gemeinsamen Thema „Die Nachkriegsentwicklung der deutschen evangelischen Mission". Es wird zunächst ein Nein zu der weithin bemerkbaren Tendenz gesprochen, einfach da fortzufahren, wo der Kriegsausbruch aufzuhören genötigt hatte, oder das Erbe der Väter nur zu verwalten. Es geht beiden Verfassern darum, die Kirche, die junge Kirche und die Heimatkirche, ernstzunehmen. Was die erstere betrifft, so wird die Forderung erhoben, alle durch abendländisches Kirchentum geschaffenen Kriterien, hinter deren Herrschaft wiederum mehr oder weniger abendländisches Herren- oder Überlegenheitsbewußtsein steht, fahren und sich an den wahren notae ecclesiae genügen zu lassen. „Der gehobene Bildungsstand und europäische Kassenführung sind weder in Indien noch in Afrika und bestimmt nicht bei Gott Merkmal echter Kirche" (S. 20). Daraus ergibt sich, daß der Missionar auf Leitungsbefugnisse freiwillig, nicht durch die Umstände gezwungen, zu verzichten hat, und daß die Mission auf die Autonomie oder besser Christonomie der jungen Kirchen ängstlicher bedacht sein muß als diese selbst, die sie auch als Last empfinden können. Was aber die Heimatkirche betrifft, so ergeben sich, wenn sie ernst genommen wird, bestimmte Folgerungen für das Phänomen der Missionsgesellschaft. Grundsätzlich geht es für die Mission um die Haltung der „Selbstaufgabe", aber um Selbstaufgabe „in die Hände dessen, der die Sünder rechtfertigt und in seinen Dienst nimmt" (S. 20). Hinter den sehr praktischen und namentlich von M.

temperamentvoll formulierten Ausführungen steht die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders.

II

R. Pierce Beaver: Theological Education in the Younger Churches. A Review of the Literature. Prepared for the Committee on Cooperation in Latin America. 1953 (Maschinenschrift). 16 S. – Eugene P. Boardman: Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion 1851–1864. Madison, Wisconsin 1953. University of Wisconsin Press. 188 S. – Charles Samuel Braden: The Scriptures of Mankind. New York 1952. Macmillan Company. XIII, 496 S. – Edgar H. Brookes: South Africa in a changing World. Cape Town 1953. Oxford University Press. X, 152 S. – *The Constitution* of the Church of South India. Madras 1952. The Christian Literature Society for India. IV, 102 S. – Dwight W. Culver: Negro Segregation in the Methodist Church (Yale Studies in religious Education 22). New Haven 1953. Yale University Press. XII, 218 S. – Donald F. Ebright (ed.): The audio-visual Handbook for India. A Symposium. Mysore City 1950. Wesley Press and Publishing House. 215 S. – Hans W. Gensichen: The Elements of Ecumenism. With an additional chapter on the Ecumenical Movement and the Eastern Orthodox Church by Nicolas Zernov. Madras 1954. The Christian Literature Society. VI, 45 S. – Rajappan D. Immanuel: The Influence of Hinduism on Indian Christians. Jabalpur 1950. Leonard Theological College. 251 S. – *Integration* or separate Development? Stellenbosch 1952. Issud by The South African Bureau of Racial Affairs. 35 S. – *The Racial Issue* in South Africa. Bloemfontein 1953. Publ. by the D. R. Mission Press. 16 S. – Pieter P. A. Kamfer: Die volksorganiese sendingmetode by Bruno Gutmann. Amsterdam 1955. C. V. Swets & Zeitlinger. XI, 207 S. – Willem Adolf Krige: Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Christian Keysser. Franeker 1954. T. Wever. 151 S. – Kenneth Scott Latourette: The Christian World Mission in Our Day. New York 1954. Harper and Brothers. 192 S. – Maurice Leenhardt: De la mort à la vie. L'évangile en Nouvelle-Calédonie. Paris 1953. Société des missions évangéliques. 41 S., 2 Kt. – Arno Lehmann (ed.): Handbook Lutheran World Missions. Breklum 1952. Sponsored by the Commission on World Missions of the Lutheran World Federation. 83 S., 6 Taf. – Harold Lindsell: A Christian Philosophy of Missions. Wheaton, Illinois 1949. Van Kampen Press. 238 S. – O. Mannoni: Psychologie de la Colonisation. Paris 1950. Éditions du Seuil. 230 S. – Mao Tse-tung: On Contradiction. New York 1953. International Publishers. 61 S. – David Gnanaprakasam Moses: Religious Truth and the Relation between Religions. Madras . . . 1950. The Christian Literature Society for India. 169 S. – David M. Paton: Christian Missions and the Judgment of God. London 1953. SCM Press LTD. 79 S. – Arthur Phillips (ed.): Survey of African Marriage and Family Life. London-New York-Toronto 1953. Publ. for the International African Institute by Oxford University Press. XLI, IV, 462 S., 1 Kt. – Thomas Price: African Marriage (I. M. C. Research Pamphlets 1). London 1954. SCM Press LTD. 56 S. – Herman Schlyter: The History of the Cooperating Lutheran Missions in Natal 1912–1951. Dur-

ban 1953. Lutheran Publishing House. 88 S. – Roland W. Scott (ed.): Ways of Evangelism. Some Principles and Methods of Evangelism in India. Mysore City 1953. Publ. for the Council on Evangelism of the National Christian Council of India by the Christian Literature Society for India. VII, 163 S. – *Survey* of the Training of the Ministry in Africa. Part II. London und New York 1954. International Missionary Council. 95 S. – *Survey* of the Training of the Ministry in Africa. Part III. London and New York 1954. International Missionary Council. 61 S. – J. Spencer Trimingham: Islam in Ethiopia. London-New York-Toronto 1952. Oxford University Press. XV, 299 S., 2 Kt. – Max Warren: Revival. An Enquiry. London 1954. SCM Press LTD. 123 S. – Douglas Webster: What *is* this church of South India? London 1954. Highway Press. 31 S.

Aus der ausländischen Literatur kann naturgemäß nur eine Auswahl berücksichtigt werden, doch hat in ihr das Bemühen gewaltet, Wesentliches nicht zu übergehen. Es handelt sich auch hier zunächst um grundlegende Veröffentlichungen, denen diejenigen folgen, die Einzelfragen einzelner Missionsgebiete behandeln. Kenneth Scott Latourettes „The Christian World Mission in Our Day", ausgezeichnet durch übersichtliche, streng gegliederte und leicht faßliche Darstellung, ist von dem Bewußtsein getragen, daß wir „an einem der großen Tage der Kirche" leben, weil zum erstenmal in der Geschichte die Kirche global genannt werden könne, und daß wir „Mitarbeiter Gottes" sind. Infolgedessen wird gefordert, das gegenwärtige Zeitalter einer Welt im Wandel aktiv zu gestalten; anstatt von ihm sich gestalten zu lassen, gilt es „zu planen und zu handeln" und das Wirken Gottes deshalb zu verstehen, um mit ihm zu wirken. Dieser Haltung entspricht die Gliederung des Buches, das zunächst die Welt von gestern und die Welt von heute glänzend analysiert und jeweils die Verbreitung des Evangeliums gestern und heute skizziert, das „ewige Evangelium in einem stürmischen Zeitalter" charakterisiert und die praktischen Folgerungen, Forderungen und Erwartungen für die „Mitarbeiter Gottes" entfaltet. Die Welt von gestern umfaßt für L. die Zeit von 1815 bis 1914. Es ist nicht möglich, die sieben Grundzüge, durch die L. dieses Zeitalter gekennzeichnet sieht, hier wiederzugeben. Wesentlich ist, daß er dem beispiellosen Abfall dieses Jahrhunderts vom christlichen Glauben die Erweckungsbewegungen gegenüberstellt, die zu einer ebenso beispiellosen Ausbreitung des Christentums geführt haben. Dabei handelt es sich, wie der Terminus Christentum verrät, nicht bloß um Ausbreitung des Evangeliums, sondern vielleicht noch mehr um seine „Wirkung auf die Menschheit als Ganzes", m. a. W. um den Einfluß christlicher Ideen bzw. „Prinzipien" außerhalb des Bereichs der Kirchen. Es erscheint L. begründet, die Spanne von 1815–1914 „das große Jahrhundert" zu nennen. Wenn er die Welt von heute durch entgegengesetzte Züge charakterisiert sieht wie das große Jahrhundert, so scheint ihm doch der Primat des Christentums der gleiche. Man

wird freilich mit einigem Vorbehalt die Feststellung hinnehmen, daß das Christentum viel mehr „Vitalität" gezeigt habe als „die anderen Religionen". Aber mit Recht macht L. darauf aufmerksam, daß die religionsfeindlichen Mächte, wie der Kommunismus, der Säkularismus und die moderne Massengesellschaft, letztlich auf christliche Impulse zurückgehen und also das Christentum auch jetzt in der Menschheit die weiteste Verbreitung hat, die er in einem raschen Überblick über alle wichtigen Gebiete der Erde zeichnet. Er sieht freilich nicht, daß diese Verbreitung auch da, wo es sich nicht um die genannten feindlichen Mächte handelt, keineswegs ohne weiteres als Sieg des Evangeliums anzusehen ist, daß z. B. durch Gandhi zwar ein „Eindruck" von Christus auf ungezählte Millionen von Indern entstand, aber eben doch das Vorbild dafür gegeben wurde, sich seinem Anspruch und Zuspruch zu entziehen. L. vergißt nicht, daß Gott zur Förderung seines Reiches benutzt, was wie Hinderung oder Feindschaft aussieht, daß das Wort Christentum niemals im Neuen Testament begegnet, daß die Welt einschließlich der Christenheit unter dem Gericht Gottes steht und des Gerichts schuldig ist. Aber die Aussage, daß Gott richte, um zu retten, dient nur zur Bekräftigung des Satzes, daß das ewige Evangelium und sein Heil niemals so verbreitet und mächtig gewesen sei wie heute, indem eine lange Reihe von Zeugen aufgeführt werden, in denen dies Heil in allem Unheil zu *sehen* sei. Aus den praktischen Folgerungen, die L. aus der Analyse der Welt von gestern und heute und dem Verständnis des Evangeliums zieht, ist nicht die unwichtigste die kritische Prüfung der Institute der Mission (Schulen und Hospitäler) einschließlich der Institution der Kirche, die bezeichnendste aber die Dringlichkeit der Verpflichtung zur „Evangelisation der Welt in dieser Generation" angesichts der Weltlage, der Ruf zu „Mission und Einheit", der die Hingabe der Kirche als ganzer (und jedes einzelnen in ihr) an die Mission verlangt, der Mut zu neuen Wegen der Evangelisation mit Hilfe der modernen Massenbeeinflussungsmittel und vor allem das Verständnis der Evangelisation selbst, der nicht nur die Aufgabe der Bekehrung der Einzelnen gestellt wird, sondern der Durchdringung der vielfältigen Formen der menschlichen Gesellschaft mit christlichen Individuen und christlichem Geist, im Blick aufs Ende, mit dem das Buch endet. Eine Übersicht anderer Art über die Weltmission in unseren Tagen bietet das von Arno Lehmann herausgegebene „Handbook Lutheran World Missions", das außer reichem statistischem Material eine Reihe kurzer Beiträge verschiedener Verfasser über die wichtigsten Missionsfelder, auf denen lutherische Missionare arbeiten, in sich vereinigt. Besondere Aufmerksamkeit verdienen der Beitrag über Indien von Heinrich Meyer, der die Lage, Probleme und Aufgaben der lutherischen Kirche Indiens eindrucksvoll herausstellt, der Beitrag über Madagaskar von Einar Amdahl, der mit einem guten geschichtlichen Überblick und neben statistischen Angaben die Wesens-

züge der lutherischen Kirche Madagaskars zeichnet, und der Beitrag über „Die lutherische Mission und die Judenmission" von Göte Hedenquist.

Wie Latourette geht Harold Lindsell in seinem Werk „A Christian Philosophy of Missions" von dem Blick auf die sich wandelnde Welt aus. Aber dieser sich wandelnden „Welt, in der wir leben", der das erste Kapitel gewidmet ist, wird die Unwandelbarkeit des Wortes Gottes und die darauf gegründete Theologie entgegengesetzt, indem jedes der weiteren Kapitel das Wort final in seinem Titel trägt; voran steht „A final foundation – the Word of God" (Kap. II), und es folgt „A final Theology", deren einzelnen Lehrstücken (Kap. III–VIII) stets dieser Terminus wieder vorangesetzt wird. Dadurch gewinnt der ganze Entwurf einer Philosophie oder Theologie der Mission, wie er hier vorliegt, den Vorzug großer Klarheit, die freilich der Gefahr der Starrheit nicht entgeht. Das zeigt sich bereits in der Analyse der Gegenwart. Hier steht auf der einen Seite die hebräisch-christliche Tradition als die Basis der westlichen Kultur, der „die Betonung der Existenz eines ewigen moralischen Gesetzes, die Verantwortlichkeit des Menschen gegen dies Gesetz und der unendliche Wert und die Würde des Menschen" (S. 12), die Idee der Freiheit der Person, der Rede, des Gottesdienstes, des Handelns zu verdanken ist, auf der anderen Seite als ihr Feind, der sie mit Zerstörung bedroht, der Naturalismus kommunistischer oder kapitalistischer Färbung, mit Materialismus, Säkularismus, Rationalismus und Relativismus verbunden. Gegen diesen vielgestaltigen Erzfeind der westlichen Kultur gilt es auf alle Weise die christliche Wahrheit, das „christliche System der Wahrheit" (S. 13) zur Geltung zu bringen. Es kann hier nicht mehr von irgendwelchen christlichen Einflüssen als Ausbreitung des Evangeliums die Rede sein; es gilt vielmehr, daß „nichtbiblische Missionen schlechter sind als überhaupt keine Mission", in der richtigen Einsicht, daß „Mischung von Wahrheit und Irrtum schwerer zu überwinden ist, als Irrtum allein" (S. 31). Damit hängt zusammen, daß wohl von der christlichen Basis der westlichen Kultur die Rede sein kann, nicht aber von christlicher Kultur oder christlicher Zivilisation oder christlicher Welt als Ziel der Mission. Diese hat soziale, ökonomische, politische Wirkungen, Früchte, aber nicht Aufgaben. Das social gospel wird als Verirrung, als ein „anderes Evangelium", als reines Heidentum abgelehnt. Es kann zwar wie von der christlichen Wahrheit als Rettung der Welt so von der christlichen Wahrheit als Antwort auf die Frage des Menschen die Rede sein, dessen „religiöse Natur" nichts sonst befriedigen kann, aber es wird klar festgehalten, daß die Antwort nicht das Ergebnis menschlichen Suchens ist und nicht am Ende der Wege des Suchenden steht, sondern durch Offenbarung gegeben wird, die sich jederzeit ereignen kann, daß die Initiative ganz auf seiten Gottes ist. Aber als Offenbarung wird nun das verbalinspirierte Bibelbuch verstanden, dessen Zentralfigur Jesus Christus ist. Die Bibel enthält

nicht Offenbarung, sondern ist Offenbarung. Freilich will das Bibelwort durch den vom Heiligen Geist gewirkten Glauben angeeignet werden; die objektive Offenbarung schließt das Moment persönlicher Erfahrung nicht aus, sondern ein. Aber Glaube heißt, Gott bei diesem seinem verbalinspirierten Wort nehmen. Die Bibel ermöglicht und enthält nicht eine „Philosophie der Mission", sondern ist selbst die Philosophie der Mission. Es hängt mit der Haltung, aus der dies Bibelverständnis kommt, und der Frontstellung, die mit ihm bezogen wird, zusammen, daß als das ursprüngliche und wesentliche Motiv evangelischer Mission, der Glaube an eine reale Hölle geltend gemacht wird, der nicht nur die verfallen gedacht sind, die dem Evangelium den Glauben verweigern, sondern auch alle Heiden, die von ihm nicht erreicht sind. Man wird darin einen Ausdruck für die richtige Erkenntnis sehen dürfen, die L. als „die Inadäquatheit der nichtchristlichen Religionen" bezeichnet. Es ist verdienstlich, daß er in ausgesprochenem Gegensatz zu der Haltung weiter Kreise auf der Weltmissionskonferenz von Jerusalem 1928 und dem 1932 unter dem Titel „Rethinking Missions" erschienenen Bericht des von W. E. Hocking geführten Laymen's Foreign Missions Inquiry Committee und seinen vielen Gesinnungsgenossen alle „andere" Religion als „Unglaube" erklärt, als „Versuche der Selbstrechtfertigung, Selbstheiligung und Selbsterlösung", daß er es klar ablehnt, die Offenbarung zu den Religionen im Verhältnis der Erfüllung zu sehen oder das Evangelium als höhere Entwicklungsstufe einer natürlichen Theologie, daß er erklärt, daß natürliche Offenbarung auf keinen Fall Erlösung bringt, und daß die gleichen Begriffe im Heidentum und im Christentum völlig Entgegengesetztes besagen, und daß er mit alledem die in den genannten Kreisen so beliebte Frage nach den Werten durch die Frage nach der Wahrheit verdrängt. Der Mission, wie sie hier vertreten wird, fehlt der ökumenische Aspekt im gewöhnlichen Sinne; doch es ist keineswegs abwegig, wenn L. alles Gewicht auf die geistliche Einheit in Christus als die wahre Ökumenizität legt, die in angelsächsischen Kreisen so beliebte organic union aber nicht in der Schrift gelehrt findet und zum Scheitern verurteilt sieht. Es fehlt nicht der eschatologische Aspekt. Die Eschatologie ist die wohl einzige Stelle, an der er verschiedene Auffassungen gelten läßt, wenn nur dies festgehalten wird, daß das Kommen des Endes, das für L. natürlich das des Millenniums ist, von der vorherigen Erfüllung des „Großen Auftrages", der Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern abhängig ist. Aber nur der Zeitpunkt hängt vom Handeln des Menschen ab, nicht die Vollendung selbst, die allein Tat Gottes durch Christus ist. „Die Evangelisation der Welt hängt zusammen mit dem zweiten Kommen des Herrn Jesus. Wir können Sein Kommen beschleunigen durch Vollendung des Auftrags. Die Wiederkehr Jesu, um Sein Reich im Millennium aufzurichten, wird nicht vor der Evangelisation der Welt geschehen. Und da die Evangelisation der Welt der der

Kirche gegebene Auftrag ist, können wir sicher sein, daß Er nicht kommen wird, bis dieser Auftrag erfüllt ist" (S. 227). Es entspricht der Haltung zur Ökumene, wenn ausdrücklich der Heilige Geist als der „all-controlling Director" (S. 204) der zur Mission verpflichteten Kirche proklamiert wird. Von einer Kirche, in der der Geist „entthront" ist, ist in der Tat nicht „die Vision der Weltevangelisation" (S. 207) zu erwarten. Denn eine Kirche ohne den Geist, d. h. eine Nichtkirche, ist Kirche ohne Vision. Über all diesen grundlegenden Erwägungen werden konkrete und beachtliche Ausführungen über das Wie der Mission nicht vergessen. Das Ganze ist ein mutiger Versuch, von einem gewiß nicht unbestreitbaren Verständnis des Evangeliums aus die Grundfragen der Mission systematisch zu durchdenken. Erfahrungen sind es, die jene Sicht der Mission bestimmen, die in David M. Patons „Christian Missions and the Judgment of God" begegnet. Aber diese Erfahrungen haben ein vertieftes Schrift- und Sachverständnis eingebracht. Es sind die Erfahrungen einer zehnjährigen Missionsarbeit in China und ihres erzwungenen Abbruches. Im Mittelpunkt der Reflexionen steht das Gericht, in dem neben dem oder durch den Zorn Gottes seine Gnade waltet, oder die Kirche als Objekt seines Zornes und nicht nur als Empfängerin seiner Gnade. Diese allgemeine Einsicht wird vom Verfasser in dem Sinn aktualisiert, daß er Gottes Gericht heute durch politische Bewegungen antichristlichen Charakters sich vollziehen sieht, daß er die Kommunisten als Instrumente des Zornes und daher der Gnade Gottes ansieht. Das in China Erlebte hat ihn zu der Überzeugung gebracht, daß das Ende der Ära der Mission im bisherigen Sinne gekommen, daß das Mandat zur Mission in China erloschen sei, daß es sich in China für die Mission um ein gründliches „débâcle" handle. Und er hält es für eine Illusion, auf eine schnelle Eliminierung des Kommunismus zu hoffen. Wichtiger aber ist, daß von jenem Verständnis des Gerichtes Gottes her jedwelcher Hochmut des Christen und Missionars zu Schanden und die Lehre von der Rechtfertigung in den Mittelpunkt gerückt wird, einmal in dem Sinne, daß es verwehrt wird, sich selbst als auf Gottes Seite stehend wider den andern als Gottes Gegner zu stellen, zum andern so, daß der Weg zur Kritik der bisherigen und der eigenen Mission frei wird. Wo aber Gericht und Rechtfertigung in diesem Zusammenhang gesehen werden, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des Gerichts unserer Tage zum Endgericht ein, wird im gegenwärtigen Gericht ein Vorgeschmack des Endgerichts empfangen und, da das Gericht nicht nur Zornes- sondern auch Gnadenwirken ist, auch ein Vorgeschmack des Sieges. Infolgedessen bleibt die Kritik nicht im Negativen stecken, noch wirkt sie Resignation trotz der klaren Einsicht in das „débâcle". So wird klar gesehen, daß die christliche Mission Teil der gesamten imperialistischen Aggression des Westens war und daß diese Teilhaberschaft heute verheerende Folgen hat. Aber es ist nicht die Meinung des Verfassers, „daß

unsere Väter völlig im Unrecht waren", sondern daß „wir oft Dinge fortgesetzt haben, die einst richtig waren und jetzt Unrecht sind" (S. 34); es könne auch deshalb nicht *nur* von Unrecht die Rede sein, weil der Missionar, mag er so unpolitisch sein, wie er wolle, eben durch seine Existenz bereits ein Politicum ist. Diese Tatsache entbinde freilich nicht von der Verpflichtung zu konkreter Kritik, die unter mehrfacher Bezugnahme auf Roland Allen vollzogen wird, deren Kern in Allens Sätzen gesehen werden darf: „Wir haben alles für sie getan, aber sehr wenig mit ihnen. Wir haben alles für sie getan außer ihnen Raum zu geben. Wir haben sie als ‚liebe Kinder' behandelt, aber nicht als ‚Brüder'" (S. 42), und die in der Anklage theologischen Versagens gipfelt. Weil man z. B. die Chinesen nicht theologisch denken gelehrt, sondern sie nur in westlichen Kategorien belehrt habe, sei ein Vakuum entstanden, das nun mit dem dialektischen Materialismus gefüllt sei. Aber da der Vorgeschmack des Endgerichtes den Vorgeschmack des Endsieges einschließt, kann dem Buch ein mutig vorwärtsblickendes Kapitel nicht fehlen, das die Christen lehren soll, „ohne unmittelbare Hoffnungen in der Welt zu leben" (S. 57), aber im Gehorsam gegen den unmittelbaren Auftrag. Dieser Auftrag wird verstanden als „die Pflanzung der sichtbaren Kirche" in Gegenden, da sie niemals existiert hat oder aufgehört hat zu existieren. Dabei gilt die sichtbare Kirche ihm als gepflanzt, wenn sie genügend stabilisiert ist, um ihre Geistlichen aus ihrem eigenen Lande zu gewinnen, wenn sie die Fähigkeit gezeigt hat, über eine soziale Klasse hinauszugreifen und, wenn auch nur in kleinem Maße, den gesamten Lebensbereich des Landes zu affizieren, und wenn sie schließlich genügend organisiert ist, eine einheitliche Zucht durchzuführen. Damit ist einerseits zum Ausdruck gebracht, daß das primäre Ziel der Mission nicht sei, Seelen zu retten, sondern für die dauernden Mittel zu sorgen, durch die Seelen gerettet werden können, andererseits, daß der Missionar nicht zentral, gar nicht einmal wesentlich ist, die Mission nur transitorischen Charakter hat, und unter Berufung wieder auf Roland Allen wird zur spontaneous expansion der Kirche gerufen. P. schreibt als bewußter Anglikaner, als „katholischer Christ anglikanischer Obedienz, der um den reformatorischen Charakter seiner Kirche weiß" (S. 9). Aber „wir gehören alle zusammen, wie Calvin und Luther und Loyola, More und Cranmer und Cartwright, Wesley und Liguori und Joseph Butler" (S. 75), und im Konfessionalismus wird eine Flucht „vor dem gegenwärtigen Zorn Gottes zu seinen vergangenen Gnaden" (S. 73) gesehen.

Sahen wir in den bisher genannten Veröffentlichungen die Mission in erster Linie mit der allgemeinen Lage der Welt konfrontiert, so werden wir mit den Religionen der Welt befaßt in Charles Samuel Bradens Buch „The Scriptures of Mankind". Es will einen leicht faßlichen und durch viele Quellenstücke unterstützten Überblick über die heiligen Schriften der Menschheit

geben. Der Verfasser bekennt sich zu dem „sogenannten modernen Gesichtspunkt" (S. 321), der in der Weise zur Geltung kommt, daß der Terminus „Bibel" zum Gattungsnamen wird; es wird von den Bibeln der Welt geredet, unter denen auch die hebräisch-christliche ihren Platz hat. Diese Bibeln der Welt gehören für B. zur „großen" Literatur, deren Kennzeichen die Fähigkeit ist, Menschen zu finden, „wo oder wann sie auch leben" (S. 4), die Sprache des allgemeinmenschlichen Herzens zu sprechen. Ihren Charakter als heilige Schriften sieht er in viererlei begründet: 1. sie beanspruchen, in irgendeinem Sinne inspiriertes Gottes- oder Götterwort zu sein, und darum sakrosankt; 2. sie sind die Basis der Organisation und Lehre der ihnen entsprechenden Religionen; 3. sie sind fast immer streng abgegrenzt in einem Kanon (es ist mir nicht klar geworden, warum die Zahl der Bücher, die in dem in den evangelischen Kirchen geltenden Kanon stehen, mit 66 angegeben wird); 4. es gibt neben dem Kanon in der Regel noch ein Corpus ergänzender, zwar nicht kanonischer, aber immerhin recht maßgeblicher Literatur. Aber diese Bedingungen für die Heiligkeit werden nach des Verfassers eigenem Geständnis keineswegs von aller von ihm behandelten Literatur erfüllt. Das gilt nicht nur von den „präliterarischen heiligen Schriften" (!), sondern auch von den ägyptischen, denen der Babylonier und Assyrer, der Chinesen, der Japaner, während die Bedingungen nur erfüllt werden von den heiligen Schriften der Inder, nämlich des Hinduismus, Buddhismus, Jainismus und der Sikhs, und denen der Perser, Juden, Christen und Mohammedaner. Wenig befriedigt das Kapitel über „die hebräisch-christliche heilige Literatur". Verdienstlich, wenn auch zu knapp, um ein deutliches Bild zu geben, ist das letzte Kapitel über „moderne heilige Schriften" ursprünglich buddhistischer, islamischer und christlicher Herkunft, das mit den Sätzen endet: „Solange Menschen an eine höhere Macht glauben, die man für fähig hält, sich dem Menschen zu offenbaren, werden solche auftreten, die da glauben, daß Gott zu ihnen gesprochen hat, und sein Sprachrohr werden wollen, wie es die Propheten älterer Religionen getan haben. Was davon leben und die autoritative Basis großer Religionen abgeben wird, kann nur die Zeit enthüllen. Es werden zweifellos die inneren Werte in den Schreibenden selbst und ihre Fähigkeit, zum universalen Herzen der Menschheit zu sprechen, sein, die die Verbreitung ihres Einflusses und ihr letztes Überleben bestimmen" (S. 484). Eine grundsätzliche Behandlung des Verhältnisses des Evangeliums zu den Religionen liefert David Gnanaprakasam Moses' Buch „Religious truth and the relation between religions" nicht in dem Sinne, den der zweite Teil des Titels erwarten läßt, denn in dem zweiten Teil des Buches setzt sich M. mit den Ansichten von S. Radhakishnan, W. E. Hocking und H. Kraemer auseinander von dem Standpunkt aus, der im ersten Teil erarbeitet worden ist. Und in diesem, der sehr umsichtigen Erörterung des Problems und des Begriffs der religiösen

Wahrheit, liegt der eigentliche Schwerpunkt des Buches. Es wird zunächst energisch geltend gemacht, daß die Religion, die den ganzen Menschen zum Subjekt wie die ganze Wirklichkeit zum Objekt hat, auch ein Erkenntnismoment hat und insofern den Anspruch auf Wahrheit erhebt. Da dieser Wahrheitsanspruch durch die Religionspsychologie in Frage gestellt wird und aufgelöst zu werden droht, wird in ausführlicher Auseinandersetzung namentlich mit Leuba und Freud eine klare Unterscheidung zwischen den psychologischen Ursachen eines Glaubens und der Wahrheit eines Glaubens getroffen und durchgehalten und der Psychologie entgegengehalten, daß sie allein den Funktions-, nicht aber den Wahrheitswert, allein das religiöse Subjekt, nicht aber das Objekt gelten lasse. Es ist nun bedeutsam, daß M. zwischen truth in general und species of truth, zwischen verschiedenen Wahrheiten und *der* Wahrheit unterscheiden zu sollen meint, in dem Sinne, daß die Wahrheiten jeweils das adäquate Begreifen eines bestimmten Aspektes der Wirklichkeit ausdrücken, die Wahrheit das adäquate Begreifen der gesamten Wirklichkeit. Infolgedessen ergibt sich die Möglichkeit und Aufgabe, eine Harmonie der Wahrheiten bis zu ihrer endgültigen Synthese in *der* Wahrheit herzustellen. Damit ist prinzipiell die Entscheidung über das Verhältnis christlicher Wahrheit zu den Wahrheiten der Religionen gefallen. Wenn alsdann die religiöse Wahrheit in ihrer Eigenart in schöner Klarheit gegen die philosophische, die künstlerische und die wissenschaftliche Wahrheit, wie gegen die religiöse Erfahrung und die Offenbarung abgegrenzt wird, so kann man sich an mehr als einer Stelle des Eindrucks nicht erwehren, daß maßgeblich im Hintergrunde das Wahrheitsverständnis christlicher Theologie wirkt, in einer Weise, die einer Synthese im Grunde widerstrebt. Es wird z. B. nicht nur erklärt, philosophische Wahrheit sei ein intellektuelles Begreifen des Universums oder des Mysteriums, religiöse Wahrheit ein praktisches Verhältnis zu ihm, religiöse Wahrheit werde in einer Haltung der Partizipation, nicht der Kontemplation gegeben, sondern auch, die philosophische Wahrheit verstehe das Universum in unpersönlichen, nicht personalen Termini, die religiöse in personalen Kategorien, Religion könne niemals den Kontrast zwischen Ich und Du aufgeben. Es wird nicht nur erklärt, daß ungeachtet einer gewissen Nähe zwischen künstlerischer und religiöser Wahrheit künstlerische Wahrheit das Ergebnis imaginativer Kontemplation, religiöse Wahrheit das Ergebnis aktiver Hingabe (des individuellen Willens an den universalen Willen) sei, sondern daß religiöse Wahrheit Entscheidung verlange. Im Gegensatz zur wissenschaftlichen Wahrheit erfährt die religiöse Wahrheit ihre Verifikation *nach* ihrer Annahme, nicht *vor* ihr, und streng genommen handelt sichs nicht um Verifizieren, sondern um Approbieren. Dieser Unterscheidung entspricht die zwischen religiösem Bewußtsein (consciousness) und religiöser Erfahrung (experience). Unter religiösem Bewußtsein wird etwas verstanden, was dem Terminus nicht

recht adäquat ist, nämlich eine bestimmte Grundhaltung (original attitude), die Haltung der Anbetung (worship), der Abhängigkeit von und der intimen Beziehung zu dem Objekt, während die religiöse Erfahrung sekundären Charakters ist; sie stellt sich ein, wenn das Individuum „auf seine Umgebung vom Gesichtspunkt der religiösen Haltung (attitude) her blickt" (S. 50). Infolgedessen ist religiöse Wahrheit nicht das Ergebnis religiöser Erfahrung; religiöse Wahrheit hängt vielmehr mit streng persönlicher Haltung zusammen, die ein Experimentieren in wissenschaftlichem Sinne ausschließt. Sie hat ein Gegebenes, die Offenbarung, zur Voraussetzung, deren Wirklichkeit und Wahrheit weder durch die Wissenschaft noch irgendeine andere Instanz außerhalb ihrer selbst erwiesen werden kann, wenn es sich wirklich um Offenbarung als Selbsterschließung Gottes handelt, die selbst Gewißheit gibt und von ihrer Authentizität überführt. Zwar meint M., eine „allgemeine Offenbarung" und „voraufgehender" Gebrauch der Vernunft gegenüber den Gegebenheiten in Natur und Geschichte und Herz und Gewissen des Menschen befähige zu einer gewissen Gotteserkenntnis; ja, die „spezielle Offenbarung", die er der allgemeinen hinzufügt, ist die in den Ereignissen der Geschichte und in prophetischen Individuen. Aber diese Allgemeinheit ist zutiefst gebrochen, einmal dadurch, daß der Glaube, der auf die Offenbarung bezogen ist, als ein Miteinander von Wissen und Gehorsam verstanden wird, vor allem aber dadurch, daß sein persönlicher Charakter vorausgesetzt wird. Es scheint freilich, daß dies personale Moment nicht bis zum letzten durchgehalten wird. Wenn nämlich der Begriff der Imagination neben dem des Glaubens eingeführt wird, wird zwar die primäre Absicht erreicht, dem intellektualistischen Mißverständnis des Glaubens zu wehren und zur Geltung zu bringen, daß es sich um die Haltung der Person als einer Ganzheit handelt. Aber die Superiorität der Bilder über die Begriffe, die in diesem Zusammenhang behauptet wird, ist nicht nur so gemeint, daß Begriffe der personalen Art Gottes nicht gerecht werden könnten, sondern daß sie unzulänglich seien, um seine zugleich personale *und* impersonale Art zum Ausdruck zu bringen. Schließlich will M. eine religiöse Wahrheit, entsprechend dem betont praktischen Charakter der Religion als Heilsweg, darnach beurteilt wissen, in welchem Maße sie den wichtigsten religiösen Bedürfnissen genügt. Aber daß er als ihr wesentliches Anliegen Freiheit von Macht und Schuld der Sünde versteht, ist in dieser Lapidarität nur auf christlichem Hintergrunde möglich. Man kann sein Bemühen als den Versuch charakterisieren, einen Weg durch die Scylla des Relativismus und die Charybdis eines intoleranten Dogmatismus zu finden.

Die weitere vorliegende Literatur behandelt Einzelgebiete und Einzelprobleme. Ein besonders bedrängendes Problem der Weltmission ist „Theological Education in the younger Churches". Zu diesem Problem hat R. Pierce Beaver einen Literaturbericht vorgelegt, der in knappen Strichen

ein Bild des Standes und der Problematik der theologischen Ausbildung im Bereich der jüngeren Kirchen, in China, in Indien, im Südpazifik, in Südostasien und Afrika zeichnet. Besonders eingehend sind wir über den Stand dieses Problems in Afrika unterrichtet, wo der Internationale Missionsrat umfassende Studien hat vornehmen lassen. Das Ergebnis dieser Feldforschung liegt in drei Heften *„Survey of the Training of the Ministry in Africa"* vor, von denen mir das erste, von Stephen Neill verfaßte und Britisch-Ost- und Westafrika (Tanganyika, Kenya, Uganda, Nigeria, Goldküste und Sierra Leone) behandelnde nicht vorgelegen hat. Nach dem Bericht von Beaver unterscheidet es sich von den beiden folgenden vor allem dadurch, daß es in hohem Maße auf die Heranbildung von Ordinanden der anglikanischen Kirche ausgerichtet ist, so daß seine im übrigen vortrefflichen Beobachtungen und Empfehlungen nicht direkt für die Gesamtheit der Kirche nutzbar sind. *Teil II* des Reports behandelt die theologische Ausbildung in Angola, Belgisch-Kongo, Franz.-Westafrika, Franz.-Äquatorialafrika, Liberia, Mozambique und Ruanda-Urundi. Der Bericht ist erstattet von M. Searle Bates, Christian G. Baëta, Frank Michaeli und Bengt G. M. Sundkler. Er greift – notwendigerweise – weit über den Rahmen des Themas insofern hinaus, als nicht nur die theologische Ausbildung untersucht und kritisch beschrieben wird und Empfehlungen angefügt werden, sondern nach einer Begründung dieses Forschungsunternehmens auch die afrikanische Szenerie (Gesellschaft und Kultur, politische, ökonomische, sprachliche und allgemeine Erziehungsverhältnisse) und die Missionen und Kirchen einschließlich ihrer Ämter beschrieben werden. Diese mehr vorbereitenden Teile bieten wertvolle Erkenntnisse. Dabei zeigen sich zwar spezifisch afrikanische Probleme, aber auch solche, die unsere eigenen sind. Als Begründung der Untersuchung über und des Mühens um rechte Diener der Kirche in Afrika dient die richtige Einsicht, daß Mission oder Evangelisation immer mit zweierlei zu rechnen hat, daß nämlich Hingabe an Jesus Christus als Herrn und Heiland und Lösung aus den früheren, mehr oder weniger kollektiven und unbewußten religiösen Bindungen, aus einem heidnischen System von Glauben, Furcht und Normen als Akt der Entscheidung nur *eine* Seite der Bekehrung ist, die andere Seite ein komplexer, andauernder, mühevoller Prozeß, in dem der Bekehrte der Belehrung, des vernünftigen Gottesdienstes und der Seelsorge durch befähigte Geistliche bedarf. Man wird freilich gegen die in diesem Zusammenhang erhobene Forderung nach adäquaten menschlichen Kanälen für die Gnade von oben Bedenken nicht unterdrücken können, weil durch sie eine Verdinglichung der Gnade nahegelegt wird, und weil sie als unerläßliche Vorbedingung für das Wirken der bedingungslosen Gnade verstanden zu werden in Gefahr steht. In der afrikanischen Szenerie ist vor allem bedeutsam, daß das gruppenbestimmte Denken und Handeln sich in der Gemeinde dergestalt fortsetzt,

daß etwa Sünde eher der Gemeinde bekannt wird als dem Pfarrer unter vier Augen und infolgedessen Sünde eher als Bruch der Gemeindesitte verstanden wird denn als Auflehnung gegen Gott, oder aber, daß, wie früher die Familien- oder Dorfältesten oder Häuptlinge, nun der Missionar und der Pfarrer als die angesehen werden, die eine wirkliche Kenntnis der Sitte haben und die Stelle der alten Häuptlinge einnehmen. Handelt es sich hier um gewisse Tendenzen, so zeigt die Christenheit Afrikas zwei bzw. drei weithin unbewältigte Nöte, nämlich die Unfähigkeit, christliches Familienleben zu gestalten, das durch Polygamie und Ehebruch zuschanden wird, und die Unfähigkeit, wirkliche und volle Befreiung von der mancherlei Furcht und dem mancherlei Aberglauben der Vergangenheit zu gewinnen, und schließlich den neuen Materialismus. Was schließlich die Pfarrer selbst betrifft, so werden da zwei Charakteristika der Situation herausgestellt:

1. Es gibt zu wenig Pfarrer im Vergleich zu der Größe und den Bedürfnissen der Kirche.

2. Die Pfarrer sind in beträchtlichem Ausmaß Verwaltungsleute und „Sakramentskolporteure", aber kaum Hirten der Herde. Es herrscht die groteske Situation, daß die Katechisten, die ihrerseits viele, aber nicht selbst verschuldete Schwächen zeigen, Träger des gesamten gottesdienstlichen, geistlichen und unterrichtlichen Lebens und Tuns sind, aber nicht zur Verwaltung der Sakramente befugt (zu denen übrigens auch die Ehe gezählt wird), der Pfarrer aber, dem die Sakramentsspendung vorbehalten ist, zu keiner pastoralen Arbeit imstande ist. Für den Mangel an Pfarrern wird, wenn auch nicht ausschließlich, der Mangel an Glauben seitens der Missionare verantwortlich gemacht, die mit Vorliebe langbewährte Katechisten zu Pfarrern machen in einem Alter, in dem die Ausbildung schwierig ist, weil sie sich gegen Verluste und Enttäuschungen sichern wollen, die man bei der Ausbildung junger Leute riskiert, und in die Vergangenheit statt in die Zukunft schauen. Der letzte Grund für den Pfarrermangel wird freilich (von einem Afrikaner) in der geistlichen Armut der Gemeinden gesehen, in ihrem Unvermögen, das Evangelium und ihren Glauben überzeugend zum Ausdruck zu bringen. Dem Missionar aber wird gesagt, daß die Entdeckung *eines* guten Dieners der Kirche, von dem jahrzehntelanger Dienst zu erwarten ist, mehr wert ist, als sich selbst im täglichen Dienst zu verzehren. Was dann über die Gegenstände des theologischen Studiums ausgeführt wird, hat Bedeutung weit über die Frage des Studiums selbst hinaus für die Arbeit der Mission und Kirche in Afrika. Die Berichter betonen den großen Wert von mündlichen und schriftlichen Übungen in Bibelübersetzung und Exegese für die rechte Darlegung der biblischen Botschaft in sachgemäßen Begriffen, an der dort alles hängt, wo keine gedruckte Bibelübersetzung oder Lesefähigkeit vorhanden ist. Das rechte Verständnis des gesetzlichen Teiles des Alten Testaments wird für nötig erklärt

gegen seinen Mißbrauch durch die zahllosen Sekten zur Rechtfertigung der Polygamie, Beschneidung, Träume und Visionen und Übung der Magie, und das rechte Verständnis der geschichtlichen Partieen gegen die Versuchung seiner allegorischen Mißhandlung. Für das Neue Testament erscheint wesentlich als Abwehr des den Afrikanern so naheliegenden Legalismus die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium neben einer rechten Exegese der Apokalypse. Die systematische Theologie soll Probleme wie die Bedeutung der Krankheit und des Todes, der Träume usw. anfassen und die Ethik das schon aufgezeigte Mißverständnis der Sünde im Auge haben wie die Fragen der Opfer an Geister, Libationen, der Gebräuche um Hochzeit und Tod und Initiation und das Verhältnis zum Staat. Wie in anderen Veröffentlichungen wird auch hier das Bedürfnis des Afrikaners nach einer reicheren Liturgie nachdrücklich vertreten. Mit alledem ist nur einiges von dem großen Reichtum des schmalen Berichtes über umfassende Untersuchungen berücksichtigt, der eine Fülle instruktiver Einzelheiten und wichtiger Empfehlungen enthält. Weil die ganze Untersuchung Wege in die Zukunft weisen will, wird für die theologische Ausbildung ein zentraler Platz in der Arbeit der Mission und Kirche gefordert so sehr, daß mindestens ein Viertel aller missionarischen Kräfte für diesen Dienst beansprucht wird. *Teil III* des Reports behandelt die südafrikanische Union, Süd- und Nordrhodesien und Nyassaland und ist erstattet von Norman Goodall und Eric W. Nielsen. Auch in diesem Bericht wird deutlich, daß afrikanische Probleme, obschon sie spezifisch afrikanische Färbung haben, Probleme auch der sogenannten sendenden Kirchen sind. Am Anfang steht eine sehr exakte Darstellung der theologischen Ausbildungsstätten der genannten Gebiete einschließlich der Bibelschulen der verschiedenen Kirchen bzw. Missionen einschließlich der der Siebententags-Adventisten (die Inder Südafrikas werden in Indien bzw. in England ausgebildet). Es fällt auf, daß für das lutherische theologische Seminar in Oscarsberg später keine speziellen Empfehlungen gegeben werden. Wenn dann angesichts ausweglos Schwierigkeiten der Rassenfrage in Verbindung mit sozialen und ökonomischen Vorgängen und Schwierigkeiten, die alle auch das geistliche Leben der Kirchen tief berühren und sich in ihm widerspiegeln, im Bericht als Grundstimmung eine tiefe Hoffnungslosigkeit festgestellt wird, so proklamiert er seinerseits echte Hoffnung auf der Grundlage wirklichen Glaubens. Dieser Proklamation widerspricht nicht das ernste Bild einer erschütternden Hilflosigkeit, der der afrikanische Pastor deshalb ausgesetzt ist, weil er nicht die den neuen Verhältnissen angemessene Ausbildung erfahren hat. Auf diesem dunklen Hintergrund ergeben sich für die Berichterstatter drei Fragen: erstens die Frage der Berufung und des Mangels an Nachwuchs für das geistliche Amt; zweitens das Problem der Pfarrbesoldung; drittens bestimmte Überlegungen, die ganze Struktur des geistlichen Amtes in Afrika betreffend.

Das sind Fragen, die in einem der Reihenfolge nach sich steigernden Maße nichts weniger als bloß Afrika betreffende Fragen sind. Was zunächst die erste betrifft, so stellt der Bericht grundsätzlich fest, daß der Bedarf an Pfarrern nicht nach der Zahl der gegenwärtigen und zukünftigen Stellenvakanzen zu bemessen sei, sondern von dem Gesichtspunkt her, daß Kirche ihrem Wesen nach sich ausbreitende Kirche sei, daß sie also nicht nur pastorale Verantwortung für ihre eigenen Glieder, sondern eine missionarische Verpflichtung für die Millionen außerhalb ihrer Lebenden habe. Dann scheint freilich die Situation erst recht verzweifelt zu sein. Es herrscht in diesem Teile Afrikas dasselbe Mißverhältnis zwischen Katechisten und Pastoren wie in dem in Bericht II behandelten. Es herrscht dasselbe Mißverhältnis zwischen dem mehr als bescheidenen Gehalt der Pfarrer und dem weit größeren und lockenderen der Lehrer. Weiter sieht die afrikanische Christengemeinde das Amt des Pfarrers selten als integralen Bestandteil ihres eigenen Lebens, vielmehr als Verlängerung der Tätigkeit des westlichen Missionars. Tiefer geht die freilich überspitzte Feststellung aus Südafrika: „Die Kirche erhält diejenigen Amtsträger, die sie verdient." Wenn der Bericht eine Reihe von Versuchen vermerkt, Nachwuchs zu gewinnen und auch selbst eine Reihe von Vorschlägen macht und schließlich die Aufmerksamkeit auf die Frage lenkt, ob das Problem nicht zu individualistisch angefaßt werde, ob nicht in Afrika die große Rolle berücksichtigt werden müsse, die die Familie und Gesellschaft bei persönlichen Entscheidungen spielt, so wird mit Recht ein wirklicher Wandel der Lage nur für möglich erachtet von der hernach unternommenen grundsätzlichen Besinnung auf das Wesen der Kirche und des geistlichen Amtes her. Was sodann die Besoldungsnöte betrifft, so wird der entscheidende Grund in der mangelnden Unterrichtung und Erziehung im Geben, mangelndem Verständnis der christlichen stewardship gesehen. Der dritte Fragenkreis aber ist der entscheidende: es kommt zunächst darauf an, daß der ordinierte Pfarrer aus seiner Funktion als Organisator, Administrator und Sakramentskolporteur an die Front der Begegnung mit dem Heidentum versetzt werde, die bisher der theologisch unausgebildete und nichtordinierte Evangelist oder Katechist zu halten hatte, nämlich in die Ortsgemeinde. Denn diese Ortsgemeinde ist nach der Überzeugung der Berichterstatter die universale Kirche Christi, für die ihrerseits wesentlich ist, daß sie nicht eine society ist, der man das Adjektiv christlich anhängt, eine soziologische Größe mit christlichen Prädikaten, sondern Leib Christi, eine durch ihn erlöste, kraft seiner Vergebung lebende und mit der Botschaft von der Versöhnung in die Welt gesandte Gemeinschaft. Diese Kirche Christi, gegenwärtig in der Lokalgemeinde, „lebt nicht durch Erziehung, noch liegt ihr Lebensnerv in sozialem und moralischem Fortschritt; sie lebt . . . nur vom Worte Gottes" (S. 38), das in den Sakramenten der Taufe und des heiligen Abendmahls besiegelt ist.

Als „Diener Gottes und Haushalter über die Geheimnisse Gottes" hat infolgedessen der Ordinierte seinen Platz inmitten der Gemeinde und ist nicht das gewöhnlich abwesende Haupt einer Organisation. Von diesen grundsätzlichen Einsichten her werden dann einige Überlegungen über die theologische Ausbildung angestellt, die für die Frage der Reform des theologischen Studiums in Deutschland nicht unerheblich sind. Entgegen Versuchen, den traditionellen Studienplan um Psychologie, Soziologie und dergleichen zu erweitern, wird mit aller Klarheit daran festgehalten, daß die primäre Aufgabe die theologische Ausbildung des Dieners am *Worte* ist. Die Berichter glauben nicht, daß der wesentliche Teil des theologischen Lehrplans erheblich geändert werden kann. Freilich wird unter Theologie – mit Recht – nicht eine bestimmte Menge lernbaren Stoffes verstanden; es gilt vielmehr die Fähigkeit zu erwecken und zu vermitteln, die reale Begegnung zwischen Christentum und Heidentum, wie sie auf der persönlichen Ebene stattfindet, theologisch zu verstehen, die Botschaft auf die Situation der afrikanischen Gegenwart zu beziehen. „The decisive matter ist not the curriculum but the way in which this curriculum is being used" (S. 44). Daraus ergeben sich bestimmte Forderungen für die personelle Ausstattung der Seminare bzw. Colleges und Bemerkungen zum Lehrplan, die denen des Berichtes II nicht unähnlich sind. Wichtig ist die den einstweilen noch nötigen europäischen Lehrkräften namentlich für das Fach der praktischen Theologie geltende und wiederholt erhobene Forderung, daß sie zu hören (listen) vermögen. Wiederum haben nur die wesentlichen Überlegungen und Einsichten vermerkt werden können, von denen aber ohne weiteres klar ist, welche Bedeutung sie nicht nur für Afrika haben. Eine bemerkenswerte Einzelheit soll jedoch nicht übergangen werden; die Diskussion um das Für und Wider eines theologischen Konvikts im Rahmen einer Universität.

Gegenstand umfassender Forschung ist auch ein nicht minder wichtiges Problem Afrikas geworden: Ehe und Familie. Ein von Arthur Phillips unter dem Titel „Survey of African Marriage and Family Life" herausgegebener und mit einer ausführlichen Einführung versehener stattlicher Band bietet als Ergebnis dieser Forschungen ein ungeheuer reiches Material zum Gesamtkomplex afrikanischer Ehe und Familie in drei Teilen. Im ersten behandelt L. P. Mair „African Marriage and Social Change", im zweiten Arthur Phillips „Marriage Laws in Africa", im dritten Lyndon Harries „Christian Marriage in African Society". Jedem der drei Teile ist eine reiche Bibliographie und ein Index angefügt, dem ersten außerdem eine Liste der behandelten Stämme, dem zweiten eine Liste der vielen einschlägigen Gesetze, dem Ganzen schließlich eine Karte Afrikas. Die Untersuchung ist auf Afrika südlich der Sahara beschränkt, also unter Ausschluß derjenigen Gebiete, die irgendwie unter Einfluß vom Mittelmeer her stehen. Es ist selbstverständlich

nicht möglich, über den Inhalt dieses großen Werkes im einzelnen zu berichten. Zu den Einzelheiten des Fragenkomplexes und zum Stand der einzelnen Fragen in den einzelnen Teilen oder gar Stämmen Afrikas geben die Indices bequemen Zugang. Der Gesamteindruck aber ist dieser: das Problem „Ehe und Familie" ist Schicksalsfrage Afrikas sowohl wie Zentralfrage der christlichen Kirche und Mission in Afrika. Das Problem ist durch die umfassenden Forschungen, die in diesem Werk dargeboten werden, vertieft, aber nicht gelöst. Es wird ausdrücklich erklärt, daß die „Erwartung einer völligen Versöhnung zwischen christlichen Prinzipien und afrikanischer Tradition" illusorisch ist (S. XXII). Es wird klar, daß die afrikanische Ehe potentiell polygam ist, und daß die Institution der Polygamie unlöslich mit der ganzen sozialen Struktur der afrikanischen Bevölkerung verbunden, also ein hervorragendes Ordnungselement ist, daß ein Angriff auf diese Eheform die ganze soziale Ordnung bedroht und eine Überwindung dieser Eheform an eine Änderung der ganzen sozialen Struktur gebunden ist. Es zeigt sich weiter, daß die afrikanische Ehe und Familie faktisch in Unordnung gerät durch die Veränderung der sozialen und ökonomischen Verhältnisse, daß sie grundsätzlich verneint wird durch die von der Mission geforderte Monogamie, deren Durchsetzung ihr jedoch die allergrößten Schwierigkeiten bereitet und immer wieder schweren Abbruch tut. Die Lage wird dadurch verwickelt, daß dem Afrikaner die Monogamie nicht nur in der Verkündigung der Mission und der Zucht der Kirche entgegentritt, sondern auch außerhalb der Kirche in der staatlichen Gesetzgebung als statutory marriage und außerdem als Zeichen höherer Zivilisation als europäische Ehe; hinzu kommt als weitere Eheform die nach mohammedanischem Gesetz geschlossene. Die vertiefte Einsicht in afrikanische Ehe und Familie einerseits und der trotz aller Belehrung und Zuchtübung unüberwundene Widerstand gegen die Monogamie andererseits haben auch in Kreisen der Mission immer wieder die Frage wach werden lassen, ob die Monogamie wesensmäßig zur christlichen Ehe gehöre oder nur zur europäischen Kultur, zumal wenn man feststellen muß, daß die afrikanische Ehe nicht Sache der beiden Ehepartner, sondern der beiderseitigen (Groß-) Familien ist, die christliche oder europäische aber offensichtlich individualistisch bestimmt ist. Wir werden nun freilich die christliche von der europäischen Ehe in der Weise unterscheiden müssen, daß es sich im christlichen Bereich um den Einzelnen, nicht, wie im bloß europäischen, um das Individuum handelt; da der Einzelne an die Gemeinschaft gebunden, während das Individuum von ihr distanziert ist, ist das Verhältnis der christlichen Ehe zur afrikanischen ein anderes als das der europäischen zu ihr. Aber es wird dennoch dem von Harries zitierten Sundkler rechtzugeben sein, wenn er feststellt, daß christliche Ehe sich nicht mit der Stammesorganisation verträgt und diese schließlich revolutionieren oder aufhören wird, christliche Ehe zu

sein. Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß der „die christliche Ehe in der afrikanischen Gesellschaft" behandelnde dritte Teil des Werkes einen, freilich nicht in allen Einzelheiten ganz unanfechtbaren, Überblick über die Geschichte des Problems der Polygamie und Monogamie gibt, vor allem aber die Behandlung des Problems letztlich vom Verständnis der Kirche abhängig sieht. Eine ausführlichere Zusammenfassung des materialreichen Survey, die zugleich die Diskussion darüber eröffnet, gibt Thomas Price in seiner Broschüre „African Marriage". P. ist durch den Survey und eigene Erfahrungen veranlaßt, für die Ehre der afrikanischen Polygamie einzutreten. Sie ist ihm, abgesehen von ihrer ökonomischen Notwendigkeit, Ausdruck der Verantwortung gegenüber der Familie, gehört zum Ehren von Vater und Mutter und verdient Schutz vor Schmähung durch Europäer und Christen. Auf der andern Seite meint er, daß der Beweis erst noch zu erbringen sei, daß christlicherseits ausschließlich Monogamie zu fordern sei, abgesehen davon, daß sie praktisch nicht einmal in der europäischen Christenheit durchgesetzt worden sei. Die europäische Idee der Monogamie beruhe teils auf einem romantischen Liebesbegriff, teils auf der Lehre von „mystischer Einheit" und Einmütigkeit. Wesentlich aber ist ihm offenbar eine intakte Familie, die für das Kind und seine Erziehung zur Verantwortlichkeit unentbehrlich sei, die in der alten Polygamie stärker gewahrt sei als in der Monogamie der beschriebenen Art. Freilich zieht P. daraus nicht die Folgerung, die afrikanische polygame Ehe retten zu sollen, die vielmehr in Auflösung begriffen sei, auch durch das Schwinden des Glaubens an die Geister der Ahnen. Wohl aber ergibt sich die Forderung einer christlichen Ehe, die mit der Achtung vor der Persönlichkeit das Moment der Verantwortlichkeit verbindet, das die Stärke der afrikanischen Ehe war, und die Forderung einer Praxis, die nicht die monogame Ehe als ausländischen Import und Zerstörung der eigenen Ordnungen empfinden läßt, sondern als Teil eines umfassenden christlichen und kirchlichen Gemeinschaftslebens präsentiert. Die Broschüre schließt mit zwölf „questions for discussion".

In die Situation und die Probleme Südafrikas führt Edgar H. Brookes' schönes Buch „South Africa in a changing World". Seine Grundthese ist, daß „alle Probleme, denen sich die moderne Welt gegenübersieht und die sie nicht lösen kann, in Südafrika konvergieren", daß es „ein Mikrokosmos, eine Welt in miniature" (S. 14) ist. Das Buch weiß von der tiefen Furcht, von der die weißen Südafrikaner umgetrieben sind wie die Welt, aber es bezeugt eine lebendige Hoffnung. Es ist zunächst die Hoffnung auf Erhaltung der westlichen Zivilisation; „Unvermeidlichkeit der Katastrophe ist eine genau so irreführende Lehre wie die Unvermeidlichkeit des Fortschritts" (S. 148). Diese Hoffnung aber sieht B. an den Wiederaufbau der menschlichen Persönlichkeit gebunden. Das Herz aller Dinge wird in der „unendlichen Bedeutung

der menschlichen Persönlichkeit" gesehen. Damit ist nicht dem Individualismus eines hemmungslosen Liberalismus das Wort geredet; denn es geht um „freie Individuen, denen die Gesellschaft notwendig ist", oder eine „Gesellschaft, die aus freien Individuen aufgebaut" ist (S. 149). Am Rande vermerkt der Verf., daß letzter Grund seiner Hoffnung der Glaube an die Auferstehung und das Leben des Herrn Christus ist, aber auch, daß seine Hoffnung nichts mit optimistischen Erwartungen für den Sieg irgendeines ismus zu tun hat. Von Hoffnung ist schon die einleitende Betrachtung über „Abstieg und Fall des britischen Empire" bestimmt. Wie noch heute Europa ohne römisches Erbe undenkbar ist, so wird für ein gut Teil britischer Tradition jahrhundertelanges Weiterleben erwartet, auch wenn britische Macht, wie in Südafrika und Indien, dahin ist, wo sie dennoch prägend wirkt, weil der Verlust des Privilegs zu herrschen nicht die Gelegenheit zum Dienen ausschließt. Was die südafrikanische Zentralfrage, die Rassenfrage, angeht, so fordert B. und stellt damit das südafrikanische Problem in Weltzusammenhänge, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß das Zeitalter des Kolonialismus abgelaufen sei. Es gilt (nicht nur für Südafrika, sondern für die Welt), daß die herrschende weiße Minderheit eine „schöpferische" (creative) werde, die herrschende Rasse die durch Zusammenarbeit führende, es sei denn, man wolle durch Gewalt Herrschaft erhalten und Zusammenarbeit ein für allemal zerstören. Von daher bestimmt sich die Stellung zur Frage der Separation oder Apartheid und der Integration: gegen eine echte und faire Separation, die die Teilung der südafrikanischen Union in zwei Staaten analog Indiens Teilung in Indien und Pakistan ergeben würde, wäre nichts einzuwenden; da sie aber sicherlich nur teilweise und unfair durchgeführt werden wird, muß die Entscheidung zugunsten der Integration fallen. Über den Nationalismus, der in dieser Frage eine erhebliche Rolle spielt und in der doppelten Gestalt des „Afrikaner nationalism" und des „African nationalism" auftritt, werden beachtliche und auch seinen positiven Sinn herausstellende Ausführungen gemacht, ebenso wie über die Inder in Südafrika und das Verhältnis zu Amerika. Von jenem Herzen aller Dinge, der menschlichen Persönlichkeit, her ist zum Kommunismus nur ein klares Nein möglich, weil es in ihm keine persönliche Freiheit gibt; aber für den Kommunismus sieht B. auch jene arbeiten, die ihn mit Hilfe des social gospel bekämpfen wollen, weil sie „den lebendigen Gott zu einem unbedeutenden Adjunkten für ein Programm guter Werke" (S. 122) machen, aber auch die, die sich der Tyrannei der Phrasen hingeben, die sie, wie etwa die Apartheid, mit geradezu magischen Kräften ausstatten, oder die, für die der Glaube an die Farbe höher steht als der Glaube an Gott, so daß es in manchen christlichen Gemeinden eher möglich ist, daß ein Agnostiker zum Kirchenältesten gewählt wird, als daß ein schwarzer oder farbiger Christ unter die weißen Kirchenältesten aufgenommen wird. Für B. heißt das, die Geschichte

an die Naturwissenschaft ausliefern, den Menschen zum Tier degradieren. Aber „Geschichte ist Geschichte, nicht Biologie" (S. 142). Wenn im Südafrika der Gegenwart diese Verirrung dem Schwarzen gegenüber geschieht, so fällt sie auf den Weißen zurück, denn „es ist nicht die afrikanische Persönlichkeit allein, welche durch unser gegenwärtiges System beleidigt wird, es ist die Persönlichkeit des weißen Mannes selbst" (S. 144). Konkrete Darstellung der Rassenfrage und eine bestimmte Stellungnahme bieten zwei Broschüren. Die eine ist unter dem Titel „*Integration or separate development?*" vom South African Bureau of Racial Affairs herausgegeben und entwickelt und proklamiert nach einer Auseinandersetzung mit der Integrationspolitik das Programm der Apartheid nach allen Richtungen und mit allen Konsequenzen. Unter dem Titel „*The Racial Issue in South Africa*" sind stark gekürzt die Entschließungen der vom Federal Mission Council der Dutch Reformed Churches von Südafrika im April 1950 in Bloemfontein veranstalteten, nur aus Weißen zusammengesetzten Konferenz und ausführlicher die der Konferenz von Bloemfontein im Dezember 1952, an der auch Bantu (Sotho, Zulu und Xhosa) teilnahmen, wiedergegeben. Sie setzen sich, mit biblischer und theologischer Begründung und kirchlicher Ausrichtung, ebenfalls für die Apartheid ein.

Die Rassenfrage wirft einige Schatten auch hinein in das Geschehen, das Herman Schlyter in seinem Büchlein „The History of the Co-operating Lutheran Missions in Natal 1912–1951" schildert. Es ist eine auf genaues Aktenstudium gegründete minutiöse Darstellung aller einzelnen wechselvollen Phasen des Bemühens um letztlich eine sich selbst erhaltende, sich selbst verwaltende und sich selbst ausbreitende lutherische Zulukirche. Die Geschichte selbst ist keine erbauliche. Die Darstellung aber bietet die Grundlage und das Material für eine Erörterung der in Frage stehenden Probleme der Vereinigung und Verselbständigung. Nach Ostafrika führt Max Warrens durch große Klarheit ausgezeichnete Untersuchung „Revival". Die Erscheinung, die im Mittelpunkt seiner Untersuchung steht, die Erweckung in Ostafrika, sieht er zusammen mit dem in den dramatischen Weltereignissen ergehenden Gericht Gottes und dem ökumenischen Willen der Christenheit als drei Äußerungen des einen Geistes Gottes. Die Erweckung wird dabei klar von der Schwärmerei unterschieden. Der Erweckung geht es um die Erneuerung der *Kirche;* sie betrifft nicht ihre Form, sondern den geistlichen Elan; die Erweckung kann eine theologische, eine liturgische und eine des Gewissens sein, hat aber die Kirche, repräsentiert in der Lokalgemeinde, zum Mittelpunkt. In der Schwärmerei geht es dagegen um die Erlösung des *Individuums.* „Schwärmerei sucht sich selbst zu retten, ob auch die Kirche verloren ginge. Erweckung . . . reformiert langsam, aber sicher die Kirche" (S. 25). Der Beginn wird als völlig unauffällig, undramatisch geschildert und auf zwei Quellen

zurückgeführt, auf die ganz gewöhnliche Verkündigung des Wortes und Spendung der Sakramente und auf die Erweckung des Sündenbewußtseins in Einzelnen durch den Heiligen Geist. Als Vorbereitung der Erweckung meint W. einen tiefen Hunger nach menschlicher Gemeinschaft (fellowship) sehen zu sollen. Drei Züge weiß er zu nennen, die die Bewegung innerhalb der Kirche gehalten haben. Einmal die tiefe fellowship, die ihren Grund in der großen Freude (über die Versöhnung) hat und sich in der „Last" für andere zeigt; sodann die Bildung von teams zur Ausbreitung der Botschaft von Gottes Ruf zur Erweckung und schließlich Massenversammlungen unter afrikanischer Führung und auf afrikanische Initiative zur Vertiefung des geistlichen Lebens. Man wird nun freilich so wenig wie die Rede von der praeparatio ohne Einschränkung die Feststellung hinnehmen, daß der Leib Christi sichtbar sei, „wo immer das Haupt des Leibes geehrt wird mit einer totalen Hingabe durch die, die er erlöst hat" (S. 55), aber der anderen Feststellung ein erhebliches Stück trefflich ausgedrückter Wahrheit nicht absprechen dürfen, daß die sogenannte unsichtbare Kirche die sei, die sich selbst unsichtbar gemacht hat, indem sie ihr klares Zeugnis an die Welt preisgab und sich von der Welt absorbieren ließ. Obschon er die Erweckung vorbehaltlos als Werk des Heiligen Geistes beschreibt, ist W. doch nüchtern genug, um bestimmte Gefahren zu sehen, die in ihr schlummern, die er aber als question-marks bezeichnen möchte, Gefahren, die zusammenhängen mit bestimmten Ausdrucksweisen wie Singen und Tanzen, mit dem offenen Sündenbekenntnis, Übervereinfachung, Exklusivität der Erfahrungen und für die Zukunft die Gefahr des Materialismus, da Erweckte Vertrauensstellungen zu bekommen pflegen, oder auch u. a. die Gefahr einer Erweckung des Heidentums. Denn W. verhehlt sich nicht die Stärke des alten Heidentums noch das Ausmaß, bis zu dem es, untergründig weiterlebend, gerade in der Erweckung mitschwingt. Doch glaubt er sie durch dreierlei geschützt, einmal durch ihre Bezogenheit auf die Bibel, die den Erfahrungen nicht Allein- und nicht beherrschende Geltung läßt, sodann durch die Bezogenheit auf die Geschichte, und schließlich durch ihre Kirchlichkeit im Gegensatz zum schwärmerischen Individualismus. Die Frage ist, ob, wenn die von W. selbst gesehenen Gefahren bestehen, man legitimerweise in solcher Direktheit vom Heiligen Geist reden kann, wie es hier geschehen ist.

In ganz andere Zusammenhänge führt das ebenfalls Ostafrika behandelnde Werk von J. Spencer Trimingham „Islam in Ethiopia", das weit mehr enthält, als der Titel erwarten läßt. Denn es geht nicht nur um eine Charakteristik des Islam in Äthiopien und seine genau angegebene Verbreitung in den einzelnen Stämmen, sondern auch um den jahrhundertelangen Kampf zwischen Christentum und Islam, der in seinem höchst wechselvollen Verlauf von seinen Anfängen bis in die Gegenwart mit großer Exaktheit beschrieben

wird. Dabei zeigt sich eine ganz andere Art von Christentum und Kirche, als uns in Warrens Untersuchung entgegengetreten ist; „Christentum und Abessinien waren synonym" (S. 118). Der Kampf zwischen Islam und Christentum war dann meist weniger eine Sache des Glaubens als der rassischen und kulturellen Tradition und hatte politische Herrschaft zum Ziel. Das war so sehr der Fall, daß manchmal von der koptischen Kirche, die das Ernennungsrecht hatte, Abunas ernannt wurden, die die islamischen Interessen in Abessinien förderten. Die abessinische Kirche war Nationalkirche in dem Sinn, daß sie dem Geist der Nation „intensiven Ausdruck" (S. 25) gab, gelegentlich auch das einzige Band war, das die verschiedenen Teile des Reiches zusammenhielt. Es konnte nicht ausbleiben, daß heidnische Elemente im abessinischen Christentum weiterlebten, die jedoch immer illegitim blieben und christliches Gewand annahmen. Legitime Aufnahme dagegen fanden jüdische Elemente. Wenn T. die auffallende Tatsache, daß Abessinien ein selbständiges Land inmitten eines unter europäischer Herrschaft stehenden Afrika blieb, wesentlich auf den Einfluß des monophysitischen Christentums zurückführt, so erfordert andererseits auch die Tatsache Beachtung, daß dieses von der übrigen Christenheit fast isolierte monophysitische Christentum Abessiniens trotz aller Bedrohung von außen und häufig erschreckenden Tiefstandes im Innern bis in die Gegenwart erhalten blieb. T.s Studie über dies Teilgebiet und diese Teilerscheinung Afrikas ist darum so bedeutungsvoll, weil seine Behauptung zu Recht gilt, daß das christliche Abessinien auf die Geschichte Afrikas von größtem Einfluß gewesen ist, weil es dem Islam das hemmungslose Eindringen von der Ostküste her verwehrte und ihn auf den Norden und den Weg vom Norden her beschränkte, so daß die religiöse Einigung Afrikas unter dem Islam unmöglich wurde und das Christentum das Afrika südlich des Äquators erobern konnte.

Daß die Rassenfrage nicht bloß in Südafrika, sondern auch in den USA eine brennende Frage ist, wenn auch nicht in dem gleichen Sinne Existenzfrage wie dort, beweist Dwight W. Culvers Werk „Negro Segregation in the Methodist Church". Es zeigt, daß von Methodisten beide Haltungen in der Rassenfrage immer wieder vertreten worden sind, die der Integration und die der Segregation, und daß in der Geschichte der Methodisten ein beständiger Kampf um das Negerproblem getobt hat, so sehr, daß er 1844 die Spaltung der Kirche in eine südliche und eine nördliche herbeigeführt und auch die Einigungsverhandlungen bestimmt hat, die 1939 zum Erfolg in einer Kompromißlösung führten. Die Geschichte dieses Kampfes wird in einer ungeheuren Fülle von Einzelheiten geschildert; dabei zeigt sich, daß das Eintreten für die Segregation nicht einfach mit Rassenhaß oder Rassenverachtung abgetan werden kann. Ihre Fürsprecher meinen, daß so die Rechte und Entwicklungsmöglichkeiten der Neger am besten gewahrt seien, jedenfalls in der

gegenwärtigen Situation. Gegen diese Begründung wird freilich der vielleicht nicht in allen Fällen ungerechtfertigte Verdacht erhoben, daß sie von Furcht vor einer Negerinvasion in Familie und Heim der Weißen infolge dann notwendig eintretender „Amalgamation" diktiert sei, die in Wirklichkeit keineswegs die Alternative zur Segregation sei, die letztlich darauf ziele, die Neger in inferiorer Stellung zu erhalten. Der Verf. setzt sich für Integration als einzige christliche Möglichkeit und eindeutige christliche Forderung ein. Leider ist die Begründung dieser Entscheidung anfechtbar und unklar. „Die Elimination der Segregation wird gefordert durch den christlichen Begriff der Bruderschaft der Menschen und empfohlen durch die nationalen demokratischen Ideale" (S. 171). Das Ziel ist eine „durch das Christentum geforderte demokratische Integration" (S. 172). Von Bruderschaft aber kann nur im Raum der Kirche geredet werden, die die vereinigt, die durch Christus Brüder geworden sind, aber es nicht von Natur sind, und eben die Kirche wird bei C. nicht von der Gesellschaft und das Christentum nicht von der Demokratie unterschieden. Seine Begründung hat den Wert, daß sie zu neuer theologischer Durchdenkung des Rassenproblems nötigt. Der reiche Stoff, der in dem Buch geboten wird, gibt dazu die materielle Grundlage.

Ein farbenreiches Bild indischer Missionsarbeit bietet der von Roland W. Scott herausgegebene Band „Ways of Evangelism", der 23 Beiträge verschiedener Verfasser in sich vereinigt. Wenn darin von einer großen Anzahl von Methoden und Mitteln der Evangelisation die Rede ist, von Lyrik, Zeitung, Büchern, Flanellbildern, Dramen, Lichtbildern, Bibelunterrichtsbriefen und vielem anderem und manchmal bis ins einzelne gehende technische Anweisungen gegeben werden, so für die Gestaltung von Camps verschiedener Art bis hin zur genauen Tageseinteilung bis in die einzelnen Stunden hinein, so ist sich der Herausgeber bewußt, daß Mittel und Methoden nur sekundäre Bedeutung und begrenzten Wert haben. Es steht deshalb den Beschreibungen der verschiedenen Wege eine Besinnung auf *den* Weg voran, die Versöhnung, in der immer Gott die Initiative hat, von der die verschiedenen evangelistischen Methoden immer abhängig bleiben müssen. Und wenn sie zum guten Teil die modernen Mittel der Massenbeeinflussung verwenden, so will Sc. mit Recht festgehalten wissen, daß es in der Versöhnung und darum in der Evangelisation immer um den Einzelnen geht, daß die Begegnung mit Gott immer eine persönliche ist, daß darum aber auch, weil es um die Begegnung und die Versöhnung mit Gott geht, die Methoden und Mittel nicht im Unklaren über diese Absicht und dieses Ziel lassen. Es ist verständlich, daß in diesem Zusammenhang bestimmte Forderungen an den Evangelisten gestellt werden: Liebe (zu Gott, der uns zuerst geliebt hat), Erkenntnis des Geliebten, nämlich Gottes in Christus, und die Kraft des Heiligen Geistes, Voraussetzungen, ohne die alle Methode und Technik nichts nütze wäre. So sehr es aber um den

Einzelnen geht, so sehr geht es, da der Einzelne nicht Individuum sein darf, um die Kirche, die als die „Familie Gottes" dem Einzelnen Aufnahme zu schenken hat. Wenn dann Predigen als Aufgabe des Evangelisten, als Verkündigung, vom Lehren scharf unterschieden wird, so werden wir den Anknüpfungspunkt, der in diesem Zusammenhang auftaucht, in seiner richtigen Begrenzung zu verstehen haben: es wird als solcher das Bewußtsein oder Empfinden einer Not oder eines Bedürfnisses genannt, der Christus als die Erfüllung verkündigt wird. Aber es wird nicht vergessen, daß die Erfüllung mehr (und darum auch anderes) gibt, als das Empfinden der Not oder des Bedürfnisses meinte. Natürlich ist es nicht möglich, hier zu all den verschiedenen Mitteln und Methoden der Evangelisation Stellung zu nehmen, die in diesem Band behandelt werden. Nur auf einige bemerkenswerte Einsichten soll hingewiesen werden. Die warme Empfehlung des Ashram ergeht nicht ohne ernstliche Warnung: der Ashram ist dem Herzen des Hindu so nahe, daß er auch im christlichen Ashram nur das vertraute hinduistische Gewand sieht und das „Ärgernis des Kreuzes" übersieht. Es wird zum Ausdruck gebracht, daß zwar auch ethische Weisungen gegeben werden müssen, daß sie aber nicht „die Stelle Christi einnehmen" (S. 41) dürfen. „Nur die Person Christi kann ihnen Genüge tun" (S. 41). Mit Recht wird Diskussion, Argumentation in der Evangelisation als fruchtlos abgelehnt und Zeugnis gefordert. „Diskussion mit den Gebildeten über Nationalismus, Vegetarianismus, Idolatrie, Kaste usw. ist ungefähr die schlechteste Methode, ihnen Christus zu bringen" (S. 46). In solcher Umgebung wird man die verdächtige Wendung von „Prädisponierten" (S. 49) nicht zu ernst nehmen. Eindrücklich und überzeugend wird die (nicht nur in Indien) entscheidende Bedeutung der Familie für die Evangelisation und Mission herausgestellt. Und wiederum nicht nur für Indien gilt, daß Lichtbildervorführungen, wenn sie denn Kirche bauen sollen, die Predigt des Wortes zum Mittelpunkt haben müssen und lange Vorbereitung mit Gebet nötig haben. Ein ähnliches Gebiet behandelt, von Donald F. Ebright herausgegeben, „The audio-visual Handbook for India. A Symposium". Hier beherrscht die Methode und Technik das Feld. Es werden ganz konkrete Anweisungen für die Verwendung mannigfacher visual aids bei mannigfachen Gelegenheiten gegeben, aber es wird nirgends auf jene Begrenzung hingewiesen, der diese Mittel unterworfen sind. In dem Maße, wie die Initiative Gottes in den Hintergrund tritt, tritt der Gesichtspunkt des Effekts in den Vordergrund. Schneller und wirkungsvoller soll die Evangelisation vonstatten gehen durch die Verwendung der modernen Technik. Sie wird nicht auf das berechtigte Anliegen beschränkt, Hörwilligkeit vorzubereiten, Aufmerksamkeit zu gewinnen, sondern bekommt die Aufgabe zugewiesen, christliche Ideen einzupflanzen mit der Aussicht, für die Kirche zu gewinnen. Dafür wird Jesus als Vorbild bemüht, der „ein Meister in der audio-visuellen

Methode" (S. 93) war. Wo aber die nötigen Einschränkungen gewahrt blei ben, kann das Buch sicherlich für die praktische Arbeit nützliche Dienste leisten.

Als das wohl brennendste Problem Indiens ist dasjenige anzusehen, das Rajappan D. Immanuel in seinem Buch „The Influence of Hinduism on Indian Christians" behandelt. I. verhehlt sich nicht, daß man sehr schwer zwischen Elementen der Hindukultur und der Hindureligion unterscheiden kann, weil die Hindukultur das direkte Resultat der Hindureligion ist. Dann könnte der Einfluß des Hinduismus auf die (südindische) christliche Theologie nur Entartung zur Folge haben, nicht aber, wie der Verf. meint, den „Christus der indischen Landstraße" als Ergebnis, das allerdings, wenn der Terminus im Sinne Stanley Jones' verwendet wäre, fragwürdig wäre. Aber jene Schwierigkeit wird durch die Annahme einer allgemeinen Offenbarung behoben, die im Gottesdienst, Gesetzen, in der Stellung zum Leben, zur Natur, zur Schönheit usw. sich manifestiert, und deren Manifestation es in den Bau einzubauen gilt, dessen Eckstein bzw. „Tragbalken Jesus Christus ist" (S. 4). Infolgedessen wird eine manchmal wunderlich weitgehende Übernahme hinduistischen Gutes vollzogen oder empfohlen, andererseits freilich werden auch Grenzen gesehen, die solchem Tun gezogen sind, und Kritik geübt, wo die Grenzen überschritten scheinen, und das Anderssein der christlichen Botschaft herausgestellt. In diesem Sinne werden die wesentlichen Erscheinungen indischen religiösen bzw. kulturellen Lebens behandelt, das Kastensystem, Yoga, Ashrams, Inspiration (der Veden und der Bibel), Bhakti, Avataras usw. Es ist z. T. geradezu rührend, wie I. vom Kastensystem Gutes zu reden sich bemüht. Es ist „ein besserer und kongenialerer institutioneller Pädagoge, den ausnehmend reichen Begriff des Reiches Gottes zu lehren . . . als eine Gesellschaft auf der Grundlage des reinen Individualismus" (S. 30). Es wird zwar festgestellt, daß „das Kastensystem, wie es in Indien praktiziert wird, den Prinzipien der Liebe und Bruderschaft" (S. 42) entgegengesetzt ist und einer der schlimmsten Flecken des Hinduismus. Aber es wird dennoch „ein kleiner Rest reinen Wertes" (S. 43) darin gefunden, den es zu konservieren gelte. Bloßer Kampf gegen die Kaste, „Entkastisierung", hieße, sich von der Verantwortung für die Gemeinschaft zu dispensieren. Darum wird von der Kirche nicht „suppression", sondern „sublimation" des Kasteninstinktes (S. 44) gefordert. Die Kirche soll an die Stelle der Kaste treten, indem sie deren soziale Aufgabe und Verantwortung übernimmt, ihre Enge und die damit verbundenen Übel überwinden, indem sie alle Menschen als Brüder und als Kinder eines Vaters, Gottes, umfaßt. „Der neutestamentliche Terminus für diese allumfassende Kaste ist das Reich Gottes" (S. 44). Es ist nicht klar, ob sich I. bewußt gewesen ist, daß er durch diese Anknüpfung den Begriff der Kaste praktisch auflöst. Sicherlich aber meint er eine direkte Anknüpfung, wenn

er eine Reihe weiterer Elemente des Hinduismus untersucht. Er hält es nicht für schwierig, gewisse hinduistische Gebete, deren Preisgabe einen schmerzlichen Verlust bedeuten würde, in die indische christliche Liturgie zu übernehmen. Er empfiehlt einen gewissen Typ von Yoga, wie er in der Bhagavadgita und den früheren Upanishaden bezeugt wird, als hilfreich für christliche Frömmigkeit, wenn Yoga nicht zum Selbstzweck gemacht wird, wenn er von nichtchristlichen philosophischen Ideen gereinigt und von der christlichen Liebe beseelt wird. Auf die Symbolsprache des Hindu soll die Kirche Rücksicht nehmen; vor allem wird der Lotus, Symbol für den Fuß des die Erde berührenden Gottes, als Symbol für die Inkarnation empfohlen. Gewisse Hindufeste sollen, freilich gereinigt von bestimmten, christlich nicht tragbaren Elementen, legitimen Platz im christlichen Kalender bekommen, zumal sie ihn sich illegitim trotz Widerspruchs der Kirche schon gesichert haben. Der Ashram wird als Ergänzung der Kirche und des kirchlichen Amtes bewertet in dem Sinne, daß die Amtsträger der Kirche die Funktionen des Priesters und Lehrers haben und für die Massen da sind, die Ashramas aber die Funktion eines freien Propheten haben, nicht für die Massen da sind und schöpferische Erfahrung fördern, eine Stelle, da eine Synthese zwischen höherem Hinduismus und Christentum versucht werden könne. Die Grundhaltung indischer Theologie, die die des Verf. sein dürfte, kann in folgenden Sätzen gefunden werden: Gott offenbart sich „durch die natürliche Vernunft und auch durch spezielle Prozesse. Die höchste spezielle Offenbarung ist in der Inkarnation Jesu zu finden" (S. 143). „Gottes Aktivität ist ein Prozeß. In diesem Prozeß gibt es Evolution. In der Evolution entstehen Werte. Die Inkarnation Gottes ist ein Teil seines Prozesses, Söhne und Töchter des Reiches zu entwickeln." „Die Inkarnation ist nicht beendet. Der lebendige Christus in den Herzen der Menschen setzt den Prozeß fort, den Jesus begann" (S. 186). Damit ist eine nachdrücklich ausgesprochene Stellungnahme gegen die „Neuorthodoxie" Karl Barths verbunden, dessen indische Anhänger die Aneignung des „Edelsten und Besten im Hinduismus", weil sie nach I.s Meinung damit keinen lebendigen Kontakt mehr haben, verwerfen. Mag aber der Respekt vor indischem Denken und Erbe hier und da zu befremdlichen Folgerungen gelangen, so wird doch mit Nachdruck festgehalten, daß im Mittelpunkt christlicher Lehre die Inkarnation steht, daß Jesus nicht nur eine oder eine höchste, sondern die einzige Inkarnation ist, daß sie angesichts des indischen Mangels an geschichtlichem Sinn als geschichtliches Ereignis zu bezeugen ist, daß alles auf die Person Jesu ankommt mitten in der impersonalistischen Tendenz indischen Denkens. Es wird uns nicht wundern, wenn dieser Fels nur sehr weiches Gestein hat, wenn I. nämlich die „self-limitation" Gottes, die in Jesus Christus ihren Höhepunkt erreichte, bereits in der Schöpfung beginnen läßt, mit dem Geschenk des freien Willens an jede Seele.

Von den Problemen dieses Buches ist, weil eine eigentliche Lehrerklärung fehlt, nichts zu merken in der *„Constitution of the Church of South India"*, die mit inzwischen vorgenommenen Änderungen neu herausgegeben wurde und ein brauchbarer Text für theologische Übungen ist. Eine begeisterte Rechtfertigung dieser südindischen Kirche gibt Douglas Webster in seiner Broschüre „What *is* this Church of South India ?" Man kann jedoch nicht gerade begeistert sein, wenn die Union mit dem Satz Marcus Wards charakterisiert wird: „Drei Kirchen starben, damit eine leben könnte", und wenn man im Grunde den Sieg des Anglikanismus gefeiert sieht. Wir werden dafür nicht so ohne weiteres den Heiligen Geist in Anspruch nehmen dürfen, der als das Subjekt der Einigungsbemühungen gepriesen wird. So gewiß die Wahrheit nicht intellektualistisch verstanden werden darf, sondern als Person, und darum nicht von dem Weg und dem Leben isoliert werden darf, so gewiß berechtigt dieser Hinweis W.s nicht zu dem Schluß, daß die Wahrheit nur in Fragmenten bekannt sei, weil der Leib Christi nur in Fragmenten bekannt sei, und also die ganze Wahrheit durch Sammlung der Fragmente wie der ganze Leib durch die Sammlung seiner Fragmente zustande komme. Es ist nicht einzusehen, daß comprehensiveness das Gegenteil von compromise sei und durch Kircheneinigung die ganze Wahrheit oder ein höheres Maß von Wahrheit erreicht oder garantiert sei, darum theologische Übereinstimmung das Ziel und nicht der Ausgangspunkt der Einigung sei. Im Hintergrund steht die unsachgemäße Verwendung des Bildes von der Kirche als Leib Christi, als Organismus, und seinem Wachstum. In diesen Zusammenhang gehört, obwohl nicht ein spezifisch indisches Problem behandelnd und nicht von einem Inder verfaßt, Hans-Werner Gensichens schmale, aber sehr wichtige Schrift: „The Elements of Ecumenism", weil sie in Indien geschrieben und gedruckt ist. G. bringt wesentliche Einsichten zur Geltung, die in der ökumenischen Literatur in der Regel vergessen sind. Der sehr mächtige Gedanke der comprehensiveness wird, ohne daß dieser Terminus genannt würde, durch die Beobachtung zurückgewiesen, daß zum hochzeitlichen Mahl im Gleichnis nicht die verschiedenen Gäste ihre verschiedenen Beiträge leisten, sondern der Herr es selbst bereitet; die zum Mahl Gerufenen haben sich als Gäste an derselben Tafel zu betrachten und zu verhalten. Wenn damit die ökumenische Bewegung unter eschatologischen Aspekt gerückt und die Einheit der Christenheit eschatologisches Ereignis wird, so will G. mit Recht daraus nicht die Erlaubnis abgeleitet wissen, sich bei dem Zustand des Getrenntseins zu beruhigen. Wohl ergibt sich daraus, daß die Einheit der Kirche Sache des Glaubens ist und bleibt. G. bezeichnet es als eine Pervertierung der Einheit, wenn sie aus einem Artikel des Glaubens in einen Artikel des Schauens verwandelt würde. Diese Pervertierung würde auch stattfinden, wenn eine geeinte Weltkirche, eine Superkirche geschaffen würde und den Anspruch erheben würde,

mit der einen Kirche Christi identisch zu sein. Sie kann überhaupt nicht aus Fragmenten zusammengesetzt werden, weil sie schon vor den geteilten Kirchen ist wie vor ihren Einigungsbemühungen. Dieser Glaube entbindet nicht vom Tun, von ökumenischem Tun. Aber da es um Einheit in der Wahrheit geht und die Wahrheit im biblischen Bereich eine Person ist, so kann das wirkliche Zueinanderkommen wesentlich nur geschehen als zu Christus Kommen als dem „Zentrum des Kerygma" oder nach einem Wort des Bischofs Nygren: „Der Weg zur Einheit ist der Weg zum Zentrum" (S. 22). „Die Verpflichtung zur Einheit ist nicht ein Appell an unsere Fähigkeit, eine uniforme Kirche zu organisieren, sondern ein Appell, dem Wirken des Heiligen Geistes in uns und in den Kirchen zu gehorchen" (S. 4). Dabei konstatiert G. eine geheimnisvolle Beziehung zwischen dem Maß des Geistes Gottes und dem Maß unseres Gehorsams. Unter diesen Gesichtspunkten wird eine Geschichte der ökumenischen Bewegung ganz knapp skizziert samt ihren Resultaten und Aussichten. Es wird kein Hehl daraus gemacht, daß die ökumenische Bewegung nur einen sehr reduzierten Teil der Christenheit umfaßt. Es wird aber andererseits ein wachsender Denominationalismus als Folge interdenominationeller Bewegungen nicht als Rückschlag bewertet, sondern als „unvermeidliche Reaktion auf den vagen Emotionalismus und die theologische Indifferenz in bestimmten ökumenischen Kreisen" (S. 23) und die Hoffnung ausgesprochen, daß auf der einen Seite Kirchen mit starker Lehrtradition besser zu unterscheiden lernen „zwischen Treue zu fundamentalen Glaubenswahrheiten und Treue zu theologischen Schulen" und andererseits „Kirchen mit leichterem theologischem Gepäck nicht zu leicht ein Monopol in ökumenischem Geist beanspruchen werden" (S. 35). Angefügt ist der Schrift G.s ein kurzer Beitrag Nicolas Zernovs „The ecumenical movement and the Eastern Orthodox Church".

War Immanuel dem Einfluß des Hinduismus auf die indischen Christen nachgegangen, so beschäftigt sich Eugene Powers Boardmans Studie „Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion" mit dem christlichen Einfluß auf chinesisches Denken. Wir befinden uns mit der Taiping-Bewegung in einer Zeit, in der das Christentum in China noch nicht derart verwurzelt war, daß man von chinesischem Einfluß in ihm hätte reden können. Allerdings sollte man dann auch noch nicht christlichen Einfluß auf eine Sache von derart öffentlichem und politischem Charakter erwarten können, wie es die Taiping-Bewegung ist. B. weist nun nach, daß dieser christliche Einfluß ein sehr zufälliger und auch nicht sehr tiefgehender gewesen ist. Missionskreise begrüßten seinerzeit die Taiping-Bewegung mit enthusiastischen Hoffnungen. B. weist nach, daß es sich nicht um eine christliche Bewegung gehandelt hat. Ihre Geschichte und vor allem ihr Nachwirken sind ein mahnendes Beispiel dafür, was von der Aneignung von ein paar (oder

auch sehr vielen) christlichen Ideen zu erwarten ist. Nicht nur berief sich Sun-Yat-Sen und dann die kommunistische revolutionäre Bewegung auf die Taiping-Bewegung als Vorläufer und sogar zum Teil als Lehrmeister, sondern noch lange nach ihrer Niederwerfung fürchtete die chinesische Regierung die christliche Mission als politisch gefährlich. Nach einer Schilderung der Geschichte der Taiping-Bewegung untersucht B. durch einen sorgsamen Vergleich zwischen den wesentlichen Dokumenten der Taiping-Bewegung und dem damals vorhandenen und zugänglichen Schrifttum der protestantischen Missionen Art und Umfang möglichen und wirklichen christlichen Einflusses. Das Christentum, mit dem sie ganz kurz in Berührung kam, war der Fundamentalismus eines südlichen Baptisten, stark alttestamentlich geprägt. Es läßt sich vor allem Einfluß des Pentateuch bei den Aufständischen nachweisen: der Gottesbegriff ist daher beeinflußt, einige Erzählungen sind bekannt, ebenso die Zehn Gebote und vor allem die Haltung zum Götzendienst. Unter viel schwächerem neutestamentlichen Einfluß stehen die Aussagen über die Vaterschaft Gottes, seine Universalität und über das Wirken des Heiligen Geistes. Übernommen werden aus der Bibel die Taufe und der Sabbath, nicht dagegen die Feier des Heiligen Abendmahls, dazu Vorstellungen vom Teufel und bösen Geistern, von Himmel und Hölle und der Zentralbegriff der Bewegung, das Himmelreich. Es wird nun aber von B. nachgewiesen, daß diese Elemente keineswegs in ihrem durch den biblischen Zusammenhang gegebenen Sinn verstanden und verwendet werden, und daß entscheidende Züge christlicher Botschaft fehlen. Daß für den Verfasser hier an erster Stelle die Liebe steht und diese im Licht des social gospel verstanden wird, bedeutet zwar keine echte Überwindung des Fundamentalismus der einstigen Missionare, darf aber als ein unzulänglicher Ausdruck für die richtige Einsicht verstanden werden, daß hier, ähnlich wie im Falle Mohammeds, biblische Einsicht in den Dienst der Macht gestellt, die dritte Versuchung Jesu nicht bestanden ist. Sehr zahlreiche und gründliche Fußnoten sowie ein umfangreicher bibliographischer Anhang und ein Index erhöhen den Wert der Untersuchung, die mit dem Ergebnis schließt, daß so wenig, wie die Bewegung christlich war, Hung Hsiu-ch'üan ein chinesischer Lenin war, der zu werden ihn freilich vielleicht der christliche Teil seiner Ideologie gehindert hat. Einen ganz anderen Blick auf China eröffnet Mao Tse-tungs „Philosophische Essay" „On Contradiction". Er bekämpft den „Dogmatismus in der chinesischen Kommunistischen Partei", indem er Worte von Lenin, daneben von Marx und Engels im Blick auf die chinesische Geschichte und Situation interpretiert.

Eine volkstümliche, übersichtliche Geschichte der Mission in Neu-Kaledonien bietet Maurice Leenhardts Büchlein „De la mort à la vie". Es zeigt, wie ein Volk, das zum Sterben bestimmt schien und völlig resignierte, durch

christliche Eingeborene der Loyalitätsinseln mit dem Evangelium bekannt wurde und einer doppelten Losung zu leben begann: „Ich trinke nicht mehr" und „Ich will leben". Daß sie sich auch als gute Soldaten Frankreichs in beiden Weltkriegen erwiesen, sei einem Franzosen gestattet, zu den Früchten des Glaubens zu zählen.

Zwei von J. H. Bavinck angeregte Dissertationen behandeln kritisch und umsichtig eine wichtige Frage der deutschen Missionswissenschaft. Pieter P. A. Kamfer untersucht „Die volksorganiese sendingmetode by Bruno Gutmann". K. weist nach, daß die biblische Anthropologie, die Gutmann der als platonisch charakterisierten theologischen Anthropologie entgegensetzt, „eine Synthesis biblischer Ideen und ethnologischer Entdeckungen" ist, daß sie ein optimistisch romantisches Bild vom – primitiven – Menschen zur Voraussetzung hat, das die Tiefe des Falles außer acht läßt. Wenn Gutmann auf diese Weise die Möglichkeit bekommt, die urtümlichen Bindungen als Schöpfungsordnungen zu deklarieren, sie zu verabsolutieren, sie zur Voraussetzung für den Gemeindeaufbau zu machen und ihnen im Grunde die gleiche Autorität wie der Schrift zuzuweisen, so macht K. dagegen die alleinige Autorität des Wortes Gottes geltend, das den Bindestrich zwischen Bibel und Ethnologie und zwischen Gott und Mensch fortstreicht. Es wird aber hervorgehoben, daß Gutmanns Praxis, Predigt und Gemeindeaufbau sein ethnologisch-theologisches System durchbrochen hat, daß er auch von einem Kontrast zwischen Evangelium und heidnischem Leben weiß, und durch sein Wirken Gemeinde entstanden ist, „in der Gott gelobt und geehrt wird". Willem Adolf Krige behandelt „Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Christian Keysser". Wie Kamfer bei Gutmann so stellt Krige bei Keysser die Neigung fest, ethnologische Gegebenheiten theologisch zu verklären, in dem Sinn, daß Volk und Volkstum zu Schöpfungsordnungen erklärt, mit einer Art Offenbarungswert versehen, weil als unentbehrlich für die Kirchenbildung angesehen werden. Bei voller Anerkennung der von Keysser geleisteten hervorragenden praktischen Arbeit, insonderheit auch seiner Methode der sinnbildlichen Verkündigung macht Krige gegen Keysser den theozentrischen Charakter der Kirche geltend unter Hinweis namentlich auf die an die „Fremdlinge in der Zerstreuung" gerichteten Worte 1. Petrus 2 9, lehnt von daher eine Volkskirche im Sinne einer Einheit von Kirche und Volk als Ziel der Missionsarbeit ab und fordert für die Verkündigung, auch die in sinnbildlichen Handlungen, daß nicht das Begriffsvermögen der Hörer normativ für Form und Inhalt der Verkündigung angenommen werde.

Obwohl nicht mit Mission sich befassend, ist für die Mission von Belang O. Mannonis „Psychologie de la colonisation", einmal weil der weiße Missionar, auch wenn er nun bewußt von allem Kolonialismus sich geschieden weiß, als Weißer für die Kolonisation Verantwortung trägt, in deren Gefolge

oder unter deren Schutz er einst in die Welt zog, zum anderen, weil diese Studie letztlich die allgemeine Kenntnis vom Menschen bereichern will. Sie nimmt dafür Termini und Einsichten Jungs, Adlers und Freuds zu Hilfe. Wesentlich ist die Einsicht, daß man in der Haltung des Zuschauers, wie sie etwa der Soziologe und Ethnologe einnimmt, nicht zu wirklicher Kenntnis des Menschen kommen kann. Es wird da nämlich außer acht gelassen, daß es Reaktionen des Beobachteten auf die Gegenwart des Beobachters sind, die man auf diese Weise zu Gesicht bekommt. Es gilt aber nicht nur dies, sondern auch das andere in Rechnung zu stellen, daß die Art, in der der Beobachter das Verhalten des Eingeborenen beobachtet, ihrerseits Reaktion auf die Gegenwart des Eingeborenen ist. Dabei spielt der Akt der Projektion eine entscheidende Rolle; man projiziert in die anderen bestimmte Formen des Denkens, die man in sich selbst hat, aber bei sich selbst nicht anerkennen will. Man klagt die anderen eines Fehlers an, den man selber hat, aber sich nicht eingestehen will, um sich von ihm freisprechen zu können. Es ist deutlich, daß es dann in der kolonialen Situation wesentlich nicht um den Zusammenstoß oder die Berührung zweier Kulturen oder Kollektive geht, sondern um das Verhalten von Personen. Wesentlich ist dann auch nicht das koloniale Herrschaftssystem, sondern sind die Menschen, die vielleicht gar nicht Träger dieses Systems sind, aber eine bestimmte psychologische Haltung gegenüber dem Eingeborenen einnehmen, die nämlich bestimmte psychologische Satisfaktionen suchen, die gefährlicher sind als eine profitgierige Ausbeutung selbst. Das Wesen des Kolonisierten aber ist umgekehrt „die Art, in der er mit dem, was er war, auf das reagiert hat, was wir sind" (S. 16). Von diesen Einsichten her werden dann reiche Beobachtungen aus Madagaskar durchdacht.

III

Franz Arnold: Der Ausbau der kirchlichen Hierarchie in den Missionsländern. Österr. Archiv für Kirchenrecht 1952, H. 1, S. 7–22. – Johann Baptist Aufhauser: Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit. Speyer 1951. Pilger-Verl. 80 S. – E. Beaupin: L'Organisation internationale du Travail et les Problèmes sociaux en pays de Mission (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft VIII). Schöneck/Beckenried (Schweiz) 1950. Administration de la Nouvelle Revue de science missionaire. 63 S. – Johannes Beckmann (Hrsg.): Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Laurenz Kilger. Schöneck/Beckenried 1950. Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. XX, 321 S. – Karl Maria Bosslet (Hrsg.): Missionsärztliche Fragen und Aufgaben (Abendland und Weltmission I). Augsburg 1947. Verl. Johann Wilhelm Naumann. 376 S. – Ders.: Der Arzt und die Not der Zeit. Missionsärztliche Gedanken zum Laienapostolat (Abendland und Weltmission II). Augsburg 1949. Verl. Johann Wilhelm Naumann. 336 S. – Walbert

Bühlmann: Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem dargestellt am Swahili und an anderen Bantusprachen. Schöneck/Beckenried 1950. Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. XXV, 418 S. – Jean Daniélou: Vom Heil der Völker. Frankfurt a. M. 1952. Verl. Josef Knecht Carolusdruckerei. 135 S. – Ecclesia Apostolica. Jahrbuch des Katholischen Akademischen Missionsbundes. 1949/50 und 51. Regensburg. Münster. 94 und 99 S. – Anton Freitag: Paulus baut die Weltkirche. Ein Missionsbuch (St. Gabrieler Studien XI). Mödling bei Wien 1951. St. Gabriel-Verl. VIII, 211 S. – Anton Freitag: Die neue Missionsära. Das Zeitalter der einheimischen Kirche. Kaldenkirchen 1953. Steyler Verlagsbuchhandlung. 167 S. – Maurus Heinrichs: Missionstheologie der Enzyklika Mystici Corporis Christi. Franziskanische Studien Jg. 34, 1952, S. 337–365. – Josef Henninger: Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft X). Schöneck/Beckenried (Schweiz) 1951. Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. 135 S. – Johannes Laures: Die Anfänge der Mission von Miyako (Missionswiss. Abhandlungen und Texte, hrsg. als Veröffentlichungen des Instituts für missionswiss. Forschungen und des missionswiss. Seminars an der Univ. Münster. Bd. 16). Münster/Westf. 1951. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 164 S. – Thomas Ohm: Neuer Wein in alten Schläuchen. Akademische Missionsblätter Jg. 1948, S. 20–42. – Ders.: Asiens Kritik am abendländischen Christentum. München 1948. Kösel-Verl. 215 S. – Ders.: Die christliche Theologie in asiatischer Sicht (Veröffentlichungen des missionswiss. Instituts der Westfälischen Landesuniv. zu Münster. H. 1). Münster/Westf. 1949. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 47 S. – Ders.: Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften. H. 5). Köln u. Opladen 1953. Westdeutscher Verlag. 80 S., 1 Kt. – Johannes Pietsch: P. Robert Streit O.M.I. Ein Pionier der katholischen Missionswissenschaft (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft XI). Schöneck/Beckenried (Schweiz) 1952. Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. 55 S. – Fridolin Rauscher: Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weißen Väter (Missionswiss. Abhandlungen und Texte. Veröffentlichungen des internationalen Instituts für missionswiss. Forschungen. Bd. 17). Mit vier Übersichtskarten. Münster/Westf. 1953. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. XXIII, 325 S. – André Rétif: Introduction à la doctrine pontificale des missions. Paris 1953. Éditions du Seuil. 172 S. – *Le Rôle* de la femme dans les missions. Rapports et compte rendu de la XX^{e} semaine de missiologie de Louvain 1950. Paris 1951. Desclée de Brouwer. 274 S. – Josef Franz Schütte: Valignanos Missionsgrundsätze für Japan. 1. Bd.: Von der Ernennung zum Visitator bis zum ersten Abschied von Japan (1573–1582). I. Teil: Das Problem (1573–1580). Rom 1951. Edizioni di Storia e Letteratura. LVI, 474 S. – *Scientia* Missionum Ancilla. Festschrift für Alphons Johannes Maria Mulders. Nijmegen-Utrecht 1953. Dekker & Van de Vegt N. V. XXVII, 302 S. – Jean-Marie Sédès: Histoire des missions françaises. Paris 1950. Presses Universitaires de France. 124 S. – Andreas Seumois: Auf dem Wege zu einer Definition der Missionstätigkeit. München-Gladbach 1948. B. Kühlen. 64 S. – André V.

Seumois: Introduction à la missiologie (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft: Suppl. III). Schöneck/Beckenried (Schweiz) 1952. Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. XI, 491 S. – Johann Specker: Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Suppl. IV). Schöneck/Beckenried (Schweiz) 1953. Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. XXI, 247 S. – Th. Tangelder: Sacramenten en Volksgebruiken. Een Proeve van practische Missie-aanpassing (Bijdragen van het Missiologisch Instituut der R. K. Universiteit te Nijmegen II). Bussum 1950. Uitgeverij Paul Brand N. V. 205 S. – Augustin Tellkamp: Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission (Missionswiss. Abhandlungen und Texte, hrsg. von Thomas Ohm. Bd. 15). Münster/Westf. 1950. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. 71 S. – Johannes Thauren (Hrsg.): Weltkrise und Weltmission. Vorträge des IX. Internationalen Akademischen Missionskongresses in Wien 1950. Mödling bei Wien 1951. Verlag St. Gabriel. 150 S. – Ders.: Missionsbegriff und Missionsbegründung in der Sicht der Theologie der jüngsten Epoche (in: Theologische Fragen der Gegenwart. Festgabe hrsg. und dargeb. Theodor Innitzer ... von der Katholischen Theologischen Fakultät ... Wien 1952. Dom verlag. S. 37–47). – Antonine Tibesar: Franciscan Beginnings in Colonial Peru. Washington 1953. Academy of American Franciscan History. XVIII, 162 S. –

Von der katholischen Missionsliteratur berücksichtigen wir zunächst die Veröffentlichungen mehr grundsätzlichen Charakters. Anton Freitag hat in seinem Buch „Paulus baut die Weltkirche" „auf Grund der gesicherten Forschungen ein missiologisches Bild des Weltapostels" (S. VIII) zeichnen wollen. Voraussetzung der Darstellung ist die Einhelligkeit aller neutestamentlichen Schriften hinsichtlich geschichtlicher Angaben und theologischer Aussagen. Voraussetzung ist ferner der Consensus von Schrift und Tradition, so daß diese ergänzend eintritt, wo neutestamentliche Auskünfte fehlen. Das Bild des Paulus wird an Farben bereichert durch liebevolle und detaillierte Milieuschilderungen, aber nicht unbedingt vertieft durch viele psychologische Erwägungen, in denen gar Paulus selbst den Ruhm eines vortrefflichen Psychologen erntet, der allenfalls noch in Augustin seinesgleichen hat. F. sieht ihn, „mächtig zum psychologischen Studium des Innenmenschen" (S. 4) getrieben. Er „fühlt in diesen und ähnlichen Herzensergießungen Pauli etwas wie den typischen Konvertiteneifer" und stellt fest (und vermutet nicht nur), daß Paulus „in seiner dreijährigen arabischen Einsamkeit in vielen Gesichten alles, was auch die Zwölfe beim Heiland gesehen, gehört und erlebt haben" (S. 94), schaute. Von Anfang an geht es Paulus um die Weltkirche, wie sie in der römisch-katholischen Kirche ihre Verwirklichung gefunden hat. Er hat einen bestimmten Platz innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Er weiht Timotheus zum Missionspriester. „Pauli Mietskaserne" in Rom war so etwas wie eine „Propaganda fidei" für die damalige Mission (S. 76). Seine Missions-

methode und die zugrundeliegende Theologie sind gleicher Prägung. Die Akkommodation spielt eine große Rolle. „Die Rede auf dem Areopag ist ein Meisterstück feinfühliger christlicher Akkommodation" (S. 36) und bietet „den ersten Teil unserer heutigen Fundamentaltheologie" (S. 119). Paulus wird für die katholische Kirche in Anspruch genommen auch in dem Sinne, daß nach ihm „kein bloßer Fiduzialglaube im Sinne der Reformatoren genügt", sondern „fides caritate formata" (S. 177). Freilich kann F. sich nicht verhehlen, daß nicht alles im Christentum der Paulinischen Zeit schon in voller Übereinstimmung mit der heutigen Verfassung der Weltkirche stehe, insonderheit verfügen die Gemeinden noch über Rechte, „die heute unbedingt nur der leitenden Kirchengewalt zukommen". Aber diese Unstimmigkeit wird mit dem Zustand des Werdens erklärt. In dem gegebenen Rahmen wird ein anschauliches Bild der missionarischen Persönlichkeit des Paulus und seiner Mission vermittelt. Überblickt man den von Johannes Thauren herausgegebenen Band „Weltkrise und Weltmission" in dem die Vorträge des IX. internationalen akademischen Missionskongresses in Wien vom 3.–7. Juli 1950 vereinigt sind, so fällt auf, daß mehrfach Reformation und Reformatoren als letztlich schuldig an der Weltkrise, an der Säkularisierung bezeichnet werden (S. 20. 22. 25. 27). Demgegenüber wird dem Katholiken und der katholischen Weltmission die Aufgabe gestellt, Dinge und Verhältnisse so zu sehen und zu gestalten, „daß sie wieder zu Enthüllungen Gottes werden, daß Gott in ihnen transparent wird und daß sie zu ihm hin tendieren", und „die Dinge in die Ordnung Gottes einzufügen, daß die Menschen Gottes ansichtig werden und seiner Gnade sich öffnen" (S. 31). Deshalb handelt es sich in der Mission um „die religiös-kulturelle Weltsendung", in der „das Christentum als gestaltschaffendes Kulturprinzip" (S. 138) exportiert wird, um den „Kulturuniversalismus der Weltkirche" (S. 190) als „das beste, sicherste und höchste Mittel zur Erreichung" (S. 149) von Weltfrieden und Völkerversöhnung. Aussicht darauf gibt das „gewaltige Gut der Uroffenbarung" (S. 67), um deswillen „in der theologischen Ausbildung (der Missionare) die Fundamentaltheologie besonders zu pflegen" (S. 81) ist, die „Disposition für das Evangelium" (S. 37), die es in der Missionsarbeit zu suchen gilt. Auf diesem Wege werden, in Afrika in nicht allzu ferner Zeit, katholische Nationen erhofft. Mit dieser Skizzierung der Gesamthaltung muß es sein Bewenden haben, ohne daß über die fünfzehn einzelnen Beiträge referiert werden könnte. Hervorgehoben seien als besonders instruktiv Theodor Innitzers Vortrag über „Weltkrise – darum Weltmission", der R. Rahmanns über „Katholische Universitäten im Fernen Osten", der von Anna Dengel über „Caritas und missionsärztlicher Dienst" und von Joseph Peters über die Frage: „Ist die missionarische Heimat in der Lage, die an sie gestellten Missionsaufgaben zu erfüllen?" Es ist zu begrüßen, daß Mission grundsätzlich verstanden wird als „Einpflanzung und Ausbrei-

tung des katholischen Glaubens in jenen Ländern, die noch kein christliches Eigenleben besitzen", nicht aber „Rechristianisierung der durch den Säkularismus entchristlichten Länder des Abendlandes" (S. 8) und also auch nicht Rekatholisierung protestantischer Länder einbezogen wird. Die Fronten aber heißen gleichwohl nicht Evangelium und Welt oder Evangelium und Religionen, sondern sind „eine freiheitlich humanistische Welt mit Bekenntnis zum christlichen Abendlande und ihr gegenüber eine atheistische, kollektivistische und nihilistische" (S. 30). Unter einem besonderen Gesichtspunkt wird die katholische Mission von Augustin Tellkamp in seiner Schrift „Die Gefahr der Erstickung für die katholische Weltmission" beobachtet. T. faßt die Gefahr ins Auge, die der Mission droht, wenn infolge von Massenbekehrungen die Zahl der Missionare hinter der Zahl der Christen empfindlich zurückbleibt, wenn infolgedessen „nach einiger Zeit oft genug eine Verlangsamung oder gar ein Stillstand im Bekehrungswerk" eintritt und „die Erziehung und Ausbildung der Neuchristen zu wünschen übrig" (S. 11) läßt, so daß „die Mission gewissermaßen in ihren eigenen Erfolgen erstickt" (S. 10). Das ist darum für die katholische Mission ein ernstes Problem, weil ihr ja, obwohl leichtsinnige Massentaufen ohne genügende Vorbereitung abgelehnt werden, an Massenbekehrungen liegt; denn es kommt ihr auf katholische Völker und Nationen an, selbst wenn sie nur „auf Kosten der Tiefe und des Ernstes der Religion" (S. 47) zu erreichen sind. Infolgedessen werden nach einer Beschreibung der Gefahr in einzelnen Ländern alle nur möglichen Mittel überlegt, um der Erstickung zu wehren. Dabei wird zwar gefordert, „über wohlerworbene geheiligte Gewohnheiten und gefestigte, alterprobte Lebensordnungen hinwegzusehen" (S. 60), unter anderem auch von einem christlichen übernationalen Lastenausgleich gesprochen, aber indem nach neuen Methoden ausgeschaut wird, werden sofort „ganz neue" abgelehnt (S. 61).

Auf einen wesentlich anderen Ton gestimmt ist Anton Freitags Buch „Die neue Missionsära", das unter der Devise steht: „Einem neuen Missionsfrühling entgegen." Die Tatsachen, von denen es ausgeht, sind das „Ende des kolonialen Zeitalters" und „das Erwachen der einheimischen Völker". An der Schwelle der neuen Missionszeit steht für F. als der große Rivale der Bolschewismus und als der hartnäckigste Widersacher der Islam. Von ihnen aber geht der Blick auf das Kennzeichen der neuen Missionsära: Gründung der einheimischen Kirche, zu der dann Wegweiser gesetzt und Aufgaben gestellt werden. Der Losung des Eingangs entspricht, daß „allgemeine Mobilisation zur Weltmission" das Ende des Buches bildet. Es befremdet, daß vom „kalten, der katholischen Inselwelt geistesfremden Protestantismus" (S. 36) geredet werden muß und eine Linie „vom Humanismus über die Glaubensspaltung und über den französischen Revolutionsgeist von 1789 zum Sozialismus und Kommunismus hin" (S. 48) gezogen wird und es als ein Verhängnis für

die Weltmission der Neuzeit im 18. und 19. Jahrhundert bezeichnet wird, „daß der halbe Kolonialbesitz der Welt in den britischen Machtbereich fiel" (S. 11), weil dadurch das katholische Missionswesen benachteiligt und hier und da sogar ruiniert worden sei. Aber andererseits werden die Fronten so gezeichnet: „auf der einen Seite stehen die wahrhaft christgläubigen Katholiken und Protestanten, ja selbst die gottgläubigen alten Heiden und Mohammedaner, auf der anderen Seite die bewußt Gott ablehnenden atheistischen Neuheiden, getaufte und ungetaufte." Es kommt dann auf die „Sammlung aller Gutwilligen, der für den Christus- und Gottesglauben noch Bereitwilligen, welchem Lager sie auch angehören mögen" (S. 47) an, unter der Führung der katholischen Kirche und Mission. Wenn nun die „missionarischen Nachteile des Kolonialwesens" zugegeben werden, so wird gleich darauf als „ein herrliches Ruhmesblatt für die Kirche und ihre Mission . . . ihre Tätigkeit zum Schutz und für das Wohl und Wehe der einheimischen Völker und Rassen" gezeigt, die gerade vom Erwachen der so geschützten Völker eine „neue Zeit für eine fruchtbare Missionsarbeit" (S. 22) erwarten läßt. Man ist bereit, die *καύχησις* zu vergessen, wenn „noch eine ganz herrliche Blüteperiode in den Missionsländern" (S. 53) auf Grund von Blut und Tränen erwartet wird, die der Bolschewismus zum Strömen bringt, der ebendeshalb das neue Zeitalter nicht wird aufhalten können. Wenn also als Kennzeichen der neuen Missionsära die Gründung der einheimischen Kirche angegeben wird, so wird damit gegen das Bekehrungsprinzip der Mission Stellung genommen, dem es mehr um die Rettung der Seelen als Kirchengründung geht, und außer einem „einheimischen Klerus" und „landeseigenen Episkopat" ein bestimmtes Verhalten der Missionare gefordert, daß sie nämlich vor allem „sich darein fügen müssen, daß der einheimische Klerus mehr und mehr die führenden Stellungen im ganzen Missions- und Kirchenwesen einnimmt und sie selbst gleichsam als seine Diener sich mit untergeordneten Stellungen abfinden müssen" (S. 83). Drei Wegweiser zur Gründung einer einheimischen Kirche werden aufgerichtet: 1. die Akkommodation, der eine ganz außerordentliche Bedeutung auch unter Berufung auf die Enzyklika Evangelii Praecones zugeschrieben wird, deren verschiedene Arten beschrieben werden und die namentlich dem Islam gegenüber in einer erstaunlichen Weise geübt wird (S. 66), von der freilich Liturgie und Kirchensprache ausgenommen werden, weil sonst „die katholische Einheit aller Völker und die Rechtgläubigkeit gefährdet" (S. 95) werden könnte; 2. die christliche Ideologie, d. h. die Durchdringung der Heidenwelt mit christlichen Ideen, die auf dem Wege ist, „statt des einzelnen Missionars . . . die Hauptmissionsmacht zu werden" (S. 102), und 3. „die Bildung einer christlichen Elite in den Missionsländern", weil die Mission „vielleicht mit der Gewinnung einiger weniger Einflußreicher in einem Volk mehr erreicht als mit einigen Millionen aus dem einfachen Volk" (S. 107).

Wenn dann für die Bewältigung der großen Missionsaufgabe das Apostolat der Laien gefordert wird, so bleibt doch der Laie vom Priester in dem Sinne streng unterschieden, daß „der Priester die Personen tauft und die Seelen direkt christlich kultiviert, während der Laienapostel die heidnischen Institutionen, Handwerk usw. tauft" (S. 133), von der direkten Missionsarbeit also ausgeschlossen bleibt. Für alle Tätigkeit aber wird ein Plan, wird Strategie gefordert. Es wird nach alledem verständlich, daß von diesem Denken her wirklich evangelische Mission als fremd empfunden werden muß; sie paßt in solche Planung in der Tat nicht hinein, aber es läßt sich ebensowenig leugnen, daß sie oft von diesem katholischen Denken beeinflußt gewesen ist. Berechtigt ist diese Infektion dann, wenn sie Infektion mit der Hoffnung ist, von der diese Schrift getragen ist und die gelegentlich solchen Ausdruck annimmt, daß die ganze kluge Planung etwas aus der ihr zugewiesenen Hauptrolle verdrängt scheint. „Die Missionstheologie der Enzyklika Mystici Corporis Christi" entwickelt ein Aufsatz von Maurus Heinrichs. Als der grundlegende missionarische Aspekt dieser Enzyklika wird festgestellt: „Der mystische Leib Christi ist das langsam in das Menschengeschlecht sich vortastende und vorschiebende Reich Christi" (S. 342 f.). Der mystische Leib Christi aber wird mit der römisch-katholischen Kirche identisch gesetzt. Da Christus, der neue Adam, das Haupt der Menschheit wie das Haupt seines Leibes ist (und die Kirche die neue Eva), werden familia adamitica und familia christiana zwar unterschieden, aber doch in doppelter Weise aufeinander bezogen. Einmal nämlich sollen sie „in Christus, dem gemeinsamen Haupte zur Deckung gebracht werden", zum andern sind, schon bevor dieses Ziel erreicht ist, die Menschen außerhalb des Leibes Christi nicht ohne Beziehung zum Leib Christi, sie sind zwar nicht in ihn eingegliedert, können aber ihm „irgendwie angegliedert sein, da Christi und des Heiligen Geistes Gnade auch außerhalb der Kirche Gottes arbeitet" (S. 347). Verworfen wird der Satz: extra ecclesiam nulla gratia. Aus der These, daß die Kirche Leib Christi oder der fortlebende Christus sei, wird die richtige Folgerung gezogen, daß sie keine irdische Kulturgemeinschaft, keine Wirtschaftsgesellschaft ist, daß Katholizismus und Internationalismus oder Kosmopolitismus ganz verschiedene Dinge sind. Aber durch die positive Bezogenheit der Welt auf die Kirche werden die Unterscheidungen wesentlich abgeschwächt. Zwar wird die Zweischwertertheorie als eine frühere Gestaltung dieser Bezogenheit „als ein törichter Anachronismus" (S. 143) abgelehnt, aber für das Wachsen der Kirche, ihre Mission, wird die „Aufarbeitung der echten Werte der außerchristlichen Menschen und Kulturen" und ihre „Vollendung zu höheren Werten" (S. 342) Einordnung der irdischen Werte in das göttlich übernatürliche Leben gefordert. Infolgedessen haben die Völker „nicht nur von der Kirche zu empfangen, sondern sie haben der Kirche auch zu geben" (S. 360). Des Paulu

ganz andere Haltung zum Heidentum in Röm 1 wird damit erklärt und entkräftet, daß er es mit Heidentum im Niedergang zu tun gehabt habe. Soweit es sich in ihm um Ausprägung echten Menschentums handelt, hat es die katholische Mission und Kirche mit echten Werten zu tun, „die letzten Endes fundiert sind in Christus, dem Erstgeborenen der Schöpfung, der eben als solcher in sich die absolute Fülle des Menschseins repräsentiert" (S. 362). Infolgedessen wird der Katholizität der Charakter oder Verdacht der Uniformierung genommen und Mannigfaltigkeit in der Einheit und Achtung vor den fremden Kulturen proklamiert. Offensichtlich ist die entscheidende Frage, die hier gestellt ist, die Frage nach der Exegese wie von Römer 1 so der Aussage über den neuen Adam und sein Verhältnis zum alten und über den Erstgeborenen wie über Christus als das Haupt des Leibes und den Herrn der Welt. Von besonderem Interesse ist Johannes Thaurens Aufsatz „Missionsbegriff und Missionsbegründung in der Sicht der Theologie der jüngsten Epoche", weil hier neben päpstlichen Verlautbarungen verschiedener Art Stimmen der jüngsten katholischen Missionstheorie mitgeteilt werden. Grundsätzlich wird danach Mission verstanden als „Kirchengründung und Kirchenverwurzelung im kirchenlosen Neuland", und „ihr Ende in dem Zeitpunkt gesehen, da die neugegründete Kirche aus landeseigenen Kräften ihre Heilsaufgabe am Volke erfüllen kann" (S. 39). Auf dem Wege der Akkommodation hat die Kirche in ihrer Mission den „heidnischen Volksgeist" mit christlichen Ideen zu durchdringen, um so schließlich „Mutter aller Völker zu sein" (S. 41). Es dürfte nicht nur die Meinung einzelner genannter Theologen sein, daß „der einzelne Mensch die Möglichkeit besitze", wenn sie auch selten verwirklicht werde, „ohne die Kirche selig zu werden, nicht aber die Menschheit als Ganzes" (S. 41). Eine knappe Darstellung der katholischen Missionslehre gibt auf Grund einer großen Fülle zitierter und verarbeiteter päpstlicher Verlautbarungen und solcher von päpstlichen Kongregationen André Rétif in seinem Büchlein „Introduction à la doctrine pontificale des missions". Die Darstellung beruht also auf maßgeblichen Quellen. Daß sie damit der Tradition gerecht wird, kann nur für den Katholiken einschließen, daß sie auch der Schrift entspräche. Man wird freilich der Grundthese zustimmen, die sich durch die Gesamtheit der Verlautbarungen hindurchzieht, daß nämlich nicht der Missionar als „eine Art romantischer Heros", der in heroischen Leistungen und romantischen Abenteuern einige Individuen einer massa damnata rettet, im Mittelpunkt stehen darf, sondern die Kirche, in deren Dienst er steht, als die mit der Mission betraute. Aber diese Kirche, die in der Mission universal wird, im Heidenland etabliert und eingewurzelt, ist auch in dem Sinne katholische Kirche, daß die Predigt, das Kerygma im Unterschied zur Lehre, nur als der „Anfang des Reiches Gottes" betrachtet wird, ebenso wie die Bekehrung der Heiden. Es handelt sich um die römisch-katholische Kirche als

Institution, die nicht wie die Kirche im evangelischen Sinne mit der Predigt und der Bekehrung gegeben ist. Wollte R.s Buch nicht mehr als ein Handbuch für Seminaristen sein, so geht es der großen „Introduction à la missiologie" von André V. Seumois um die Wissenschaftlichkeit der Missionswissenschaft und ihre Grundlegung, die einen Entwurf der gesamten Missionswissenschaft darstellt. Das Werk zeichnet sich durch einen strengen systematischen Aufbau aus, durch exakte, wenn auch manchmal umständliche Begriffsbestimmungen, insonderheit auch von Mission und Missiologie, und klare Thesen. Der Kern des Ganzen ist offenbar der zweite Teil, der die Einteilung der Missiologie behandelt; im ersten wird das Wesen der Missiologie, im dritten die Bedeutung der Missiologie dargestellt, im vierten bis sechsten die Hilfsdisziplinen, die Geschichte und Methode der Missiologie. Ein schweres scholastisches Begriffsgerüst liegt über den Ausführungen. Unterscheidungen wie materia circa quam und materia ex qua oder finis qui, finis quo und finis cui sind nur einige wenige Beispiele dafür. Sie zeigen an, daß es dem Verfasser gelungen ist, die Missionswissenschaft als eine Disziplin der katholischen Theologie zu behandeln. Für die einzelnen Teile der Missiologie wird jeweils ein Plan angefügt, der in bis ins kleinste Detail gehender Gliederung mit die Ausführung andeutenden Anmerkungen die Aufgaben des betreffenden Teiles genau umreißt. Es ist bemerkenswert, daß in der Beschreibung des Missionsterrains neben den nichtchristlichen Religionen die christlichen, nicht katholischen „Religionen" (Häretiker und Schismatiker) genannt werden. Die ersteren beruhen auf der übernatürlichen ursprünglichen Offenbarung, die anderen stehen als radikal verderbtes Christentum neben ihnen, während der Katholizismus „die einzige Religion" (S. 213) ist. Infolgedessen gehören die nichtkatholischen Missionen in das Gebiet der Religionsgeschichte, bzw. bilden sie eine der Hilfswissenschaften neben Ethnologie, Ethnographie, Religionsgeschichte und Kolonistik. Da Missionszweck die Einpflanzung der Kirche ist, ist das unmittelbare Ziel der Mission Bekehrung zur Kirche. Die Bekehrung aber bedeutet nicht einen radikalen Wandel, denn sie ist „Antwort auf eine mehr oder weniger niedergehaltene innere Unruhe, eine persönliche Bereicherung" (S. 236). Zu begrüßen ist die Zusammenstellung und Verarbeitung der reichen Literatur zur Geschichte der Mission und der Missionswissenschaft und die Feststellung, daß die Missionslehre Schmidlins, auf der alle anderen katholischen Missionslehren irgendwie fußen, von der evangelischen Missionslehre (Warnecks) deutliche Abhängigkeit zeigt, die freilich nicht für evangelische Neigungen Schmidlins zeugt, sondern auf Züge im Denken Warnecks zurückgeht, die für katholisches Denken tragbar waren. Die Grundzüge des Werkes begegnen in gedrängterer Form bereits in des gleichen Verfassers Schrift „Auf dem Wege zu einer Definition der Missionstätigkeit", die als eine Vorarbeit zur „Introduction" gelten kann, und

von der das Vorwort zur deutschen Ausgabe zutreffend sagt, daß sie „die Bausteine zu einer künftigen Fundamental-Missionstheologie mit dem scholastischen Begriffswerkzeug sorgsam abklopft und behaut", um dann „vorsichtig einige Grundquadern zu dem zukünftigen Geistesgebäude der spekulativen Missionswissenschaft zu legen". Nachdem in Teil I „Die geschichtliche Entwicklung der hauptsächlichen Ansichten" dargestellt ist, werden in Teil II „Grundlegende Gesichtspunkte des Missionsbegriffs" unter Benutzung des scholastischen Schemas der Einteilung durch die causae untersucht, indem unter Weglassung der causa efficiens das Materialobjekt, das objectum formale quod, das objectum formale quo und das Ziel der Mission behandelt werden. Als Materialobjekt der Mission wird bezeichnet „jede Region der Kirche, wo die einheimische Kirche noch nicht in dauerhafter Form eingerichtet ist" (S. 22). Maßgebend ist also der geographische, nicht ein bekenntnismäßiger Gesichtspunkt. Demgemäß besagt das objectum formale quod, „daß die Missionstätigkeit eine Form des kirchlichen Dienstes ist, die das Apostolat der Einpflanzung der Kirche betrifft" (S. 29). Das objectum formale quo betrifft die Frage nach den Rechten und den Motiven, auf die sich die Missionstätigkeit der Kirche stützt. Ihre Rechtfertigung wird im positiven Recht gefunden, ihr spezifisches Motiv ist die raummäßige Katholizität. Das Ziel ist schließlich „die Einpflanzung der Kirche, ihre ständige Einrichtung in den Gegenden, wo sie noch nicht gegründet ist" (S. 33), aber nicht als Selbstzweck, sondern „im Hinblick auf die Bekehrungsarbeit an den Seelen" (S. 34) bzw. die Verteilung der Erlösungsgnaden. Es ist nun bezeichnend, daß diese nicht nur durch den äußeren, normalen Dienst der Kirche geschieht, sondern auch durch „anormalen", unsichtbaren Dienst, daß neben der normalen Rechtfertigung eine ergänzende Rechtfertigung angenommen wird für „die Kategorie von Seelen", die „zur sichtbaren Kirche nur in voto gehören" (S. 34). Damit entsteht die Frage, ob nicht die Mission für das Heil der Heiden entbehrlich sei. Die Antwort ist, daß „auf dem normalen Wege die Mittel überreichlich sind und das Heil leichter und sicherer ist" (S. 38), ja wahrscheinlich ist, während auf dem ergänzenden Weg das Heil nur möglich, aber in der Tat möglich ist, weil die „unbedingt notwendigen Mittel vorhanden" sind. Für die Fülle der Gnaden ist die Mission unentbehrlich, nicht aber für die Gnaden überhaupt. Damit ist nicht nur das „extra ecclesiam nulla salus" aufgelöst, sondern letztlich auch der Glaube, daß „in keinem anderen Heil" ist. Ohne das scholastische Begriffsgitter stellt in sehr ansprechender Form katholische Missionsgedanken grundsätzlicher Art Jean Daniélou in seinem schönen Büchlein „Vom Heil der Völker" dar. Charakteristisch ist, daß die Tradition zurücktritt und die Schrift zu Worte kommt, zum andern, daß sogar empfohlen wird, auf die lateinische Sprache in der Messe auf dem Missionsfeld zu verzichten – das Gegenteil sei „etwas rücksichtslos" (S. 74) –, und daß

das Christentum sich als abendländisches entwickelt habe, sei „nur zufällig" (S. 50). Aber beides bedeutet keinerlei Entfernung vom katholischen Denken, wohl aber ein gelegentlich stärkeres Herausstellen des Gesamtchristlichen. D. geht nicht nur von der gültigen These aus: „Der Geist der Mission ist der Geist des Christentums schlechthin"; „Das Christentum ist seinem Geiste nach katholisch" (S. 9). Er bringt auch den eschatologischen Aspekt der Mission kräftig zur Geltung. Er interpretiert 2. Thess 2 3–6 durch Matth 24 3–5. 8. 11–14 in dem Sinne, daß die Verzögerung der Parusie mit der Notwendigkeit begründet wird, daß vor ihrem Eintreffen der ganzen Welt das Evangelium verkündigt werde. Im gleichen Zusammenhang kommt ihm das jüdische Problem in der Weise in Sicht, daß wiederum das Hindernis für die Röm 11 verheißene Bekehrung der Juden darin gesehen wird, daß das Evangelium noch nicht überall verkündigt worden ist. Aber zweifellos ist katholisch für ihn gleichbedeutend mit römisch-katholisch und der mystische Leib Christi, in dem alle Völker zu sammeln sind, die römisch-katholische Kirche. Mit ihr teilt er die Überzeugung und will er die Überzeugung in der Mission praktiziert wissen, „daß alle Religionen ein Stückchen Wahrheit enthalten", daß eine gewisse natürliche Gotteserkenntnis, „obwohl zutiefst verfälscht, entstellt und irregeleitet, dennoch im Heidentum fortlebt" (S. 15), und daß umgekehrt der Katholizismus „nicht die Reichtümer andersartiger Geistigkeit ausschließt, sondern sie aufnimmt und anerkennt, jedoch um sie sich anzugleichen" (S. 16), und dem Sehnen der ganzen Welt Antwort gibt. Wenn er die Mission der Kirche als die Fortsetzung der Sendung des Sohnes durch den Vater (Joh 22 21) versteht, so wird dieser biblische Ausgangspunkt dadurch seines ursprünglichen Charakters total entkleidet, daß die Sendung des Sohnes als die Sendung des Wortes intepretiert wird, das sich „im Laufe der Geschichte in mehreren Offenbarungen entfaltet" (S. 27); es handelt sich um die Sendung des Wortes in der heidnischen Welt bzw. seine Gegenwart bei den Nichtchristen, um die Sendung des Wortes in der jüdischen Welt und die eigentliche Sendung des Wortes. D. teilt zwar nicht die Hypothese der Uroffenbarung, aber er lehrt unter Berufung auf Joh 1 9, „daß kein Mensch die zuvorkommende Gnade Christi entbehrt" (S. 33), freilich so, daß sie von der heiligmachenden Gnade unterschieden wird, die nur durch die Taufe gewährt wird. Steht es so, dann muß die Kirche mit ihrer Mission „alles, was die Vorsehung keimhaft in die Völker gelegt hat, zur vollen Entfaltung" (S. 50) bringen. Merkwürdigerweise wird auch der Islam in diesem Sinne verstanden, als „ein unvollendetes Christentum" (S. 44), so daß man besser diesen entwickeln sollte statt ihn zu zerstören. Der ganze Osten scheint D. darauf zu warten, „seine Sehnsucht in den Dienst des wahren Gottes zu stellen" (S. 54), und namentlich Indien scheint ihm „in einer ganz besonderen Beziehung zum Heiligen Geist" zu stehen, „weil der indische Glaube auf einem Gott gründet,

der als Geist allem innewohnt" (S. 124), wenn dies freilich wie vieles andere mißverstanden ist. Auch für D. ergibt sich durch den *λόγος σπερματικός* und die zuvorkommende Gnade die Frage nach der Notwendigkeit der Mission für das Heil der Heiden. Sie wird in der Tat „nicht in einer Notwendigkeit, sondern in einer Forderung der Liebe" (S. 128) begründet gesehen. Das Apostolat wird darum Zeugnis freier Liebe.

Einen Eindruck vom Wesen nicht nur, sondern vor allem auch von der großen Spannweite katholischer Missionswissenschaft gibt die umfangreiche Festschrift für Alphons Joh. Maria Mulders mit dem Titel *„Scientia missionum ancilla"*. Es ist unmöglich, die zwanzig einzelnen Beiträge zu würdigen. Die Akkommodation spielt nicht nur in dem Beitrag von O. Dominguez „Theologia adaptionís et praxis missionaria" und dem von Gregorius van Breda über „Missionsmethodische Richtlinien nach den Schriften des Hl. Paulus", sondern auch innerhalb anderer Zusammenhänge eine große Rolle. In innerem Zusammenhang damit steht die These, die oft auch in der evangelischen Mission eine, freilich illegitime, Geltung gehabt hat: „Wenn wir also das Reich der Gnade aufbauen wollen, müssen wir dafür sorgen, daß zunächst das Reich der Natur, die natürlichen Lebensbedingungen eines jeden Menschen und Volkes einigermaßen normal, menschenwürdig und gesichert sind, denn gratia supponit naturam" (S. 295). Innerhalb dieses allgemeinverbindlichen Rahmens kommt die kritische Aufgabe der Wissenschaft durchaus zur Geltung, so etwa in Johann Hofingers Aufsatz über „Katechetik und Pädagogik im Dienste der Mission", der unter Berufung auf 1. Kor 1 17 „der missionarischen Glaubensverkündigung . . . gewissermaßen den Vorzug vor der Spendung der Sakramente" gibt, da die Sakramente im Empfänger lebendigen Glauben voraussetzen und „die ihnen innewohnende göttliche Kraft" (S. 110) nicht entfalten können, wo ihre Spendung nicht durch genügenden Unterricht vorbereitet ist, der ferner einseitige Betonung der erzieherischen Autorität des Missionars als Mangel an pädagogischer Durchbildung verwirft und als Voraussetzung „kerygmatischen" Dogmatikunterricht fordert. Johannes Beckmann gesteht in seinem Aufsatz „Die Bedeutung der Missionsgeschichte für die praktische Missionsarbeit" „keiner Methode der Vergangenheit irgend einen Absolutheitsanspruch der stetigen Geltung" zu, weil die Methode „Sache des einzelnen Missionars oder der missionarischen Persönlichkeit" (S. 125) sei und auch in der Frage der Akkommodation die missionarische Haltung und Einstellung entscheidend sei. Anton Freitag spricht in seiner Skizze „Katholische Missionskunde" die über die katholische Mission hinaus gültige Warnung vor der „Lust, den Menschen etwas Neues oder Interessantes zu sagen" als einem „Hauptfeind der Wahrheit allgemein" (S. 139) aus. Von der großen Spannweite katholischer Missionswissenschaft zeugen Aufsätze wie der von R. Mohr über „Die gegenwärtige Ethnologie in

missionarischer Sicht", von Georg Zeegers und Corn. Thoen über „Soziographische Forschung in der Missionierung", von John Wils über „The Mission and Linguistics", der von Max Bierbaum über „Das Verhältnis der Mission und Missiologie zu den Profanwissenschaften" und der besonders interessante von Hubert Urban über „Psychiatrie, Tiefenpsychologie und Mission", für den das Zitat bezeichnend ist: „Will die moderne Seele ihr Suchen nach dem Frieden lieber mit ihrer (Tiefen-)Psychologie als mit unserer Metaphysik beginnen, so fangen wir eben mit der (Tiefen-)Psychologie an" (S. 274), und der in Thesen mündet, von denen die nachstehenden die wichtigsten sind: „1. Moderne d. h. dynamische Psychiatrie und (Tiefen-)Psychologie bieten zeitgemäße Apologetik; sie sind daher für die Mission von Nutzen. 2. Durch ihre Symbollehre scheinen sie, z. B. für Asiaten, die Brücke zur christlichen Religion zu bilden. 3. Diese Methoden auch der Mission dienstbar zu machen, empfiehlt sich im Hinblick auf den geringen Erfolg mit den bisherigen Mitteln" (S. 280). Am Rande vermerkt sei, daß (nach Bierbaum) nichtkatholische missionarische Bewegungen nicht in den Bereich der Missiologie, sondern der profanen Hilfswissenschaften fallen, „weil ihre Tätigkeit wegen Fehlens eines autoritativen Auftrages nicht eigentlich unter den Begriff Mission fällt" (S. 285). Diese fragwürdige Feststellung nötigt, die Frage nach der Kirchlichkeit der Mission ernstzunehmen und einzugestehen, daß in der Tat in manchen Fällen der autoritative Auftrag zweifelhaft war. Eine Reihe wichtiger Aufsätze sind in den beiden mir vorliegenden Jahrgängen (1949/50 und 1951) „*Ecclesia Apostolica*. Jahrbuch des Katholischen Akademischen Missionsbundes" vereinigt. Besondere Beachtung verdient daraus Thomas Ohms Beitrag „Das Christentum und die Religionen Asiens". Man merkt ihm eine gewisse Skepsis gegenüber der offiziellen Akkommodation an, weil sie Erfolge nicht gehabt habe. Diese Skepsis ist aber nicht in einer prinzipiellen Verwerfung der Akkommodation und in einer Überzeugung von dem exklusiven Gegensatz zwischen dem Evangelium und den Religionen begründet. O. kann z. B. vom Mahayana-Buddhismus erklären, daß er dem Christentum näherstehe als der alte Buddhismus, und am nächsten von allen asiatischen Religionen der Islam, und die „Durchchristlichung nichtchristlicher Religionen" d. h. die Übernahme christlicher „Lehren und Werte" durch sie sieht er als gewaltigen Fortschritt. Zwar kann er apodiktisch erklären: „Die nichtchristlichen Religionen Asiens sind und bleiben falsche Religionen. Das Christentum ist und bleibt die wahre Religion" (S. 32). Aber im gleichen Atemzuge wendet er sich gegen alle Schwarz-Weiß-Malerei und betont, „daß in den genannten Religionen Wahres, Gutes und Schönes steckt. Sonst hätten sie nicht so lange bestanden, besäßen sie nicht so viele Anhänger und würden sie nicht so starken Widerstand leisten können" (S. 32). Mit dieser Argumentation befinden wir uns unleugbar im Rahmen der theologia gloriae, von der

man leider nicht sagen kann, daß sie in der evangelischen Missionswissenschaft ganz überwunden sei. Es kommt deshalb in der Mission auf den – nicht nur theoretischen, sondern vor allem praktischen – Nachweis der Überlegenheit des Christentums über alle anderen Religionen an. „Die Nichtchristen sollten optisch sehen, was ein Christ ist, optisch feststellen können, daß ein Christ (durch seine Überlegenheit an Frömmigkeit und Tugend) ein höherer Typ Mensch ist als ein Nichtchrist" (S. 33). Darin liegt ein leises Abrücken von der üblichen Missionsauffassung. Denn indem dem Christen die Verantwortung zugeschoben wird, bleibt die dem Amtsträger gegenüber dem Laien sonst zugeschriebene Vorrangstellung nicht ganz ungemindert. „Die Amtsträger sind nach wie vor wichtig, nützlich und notwendig", ebenso wie die Organisation und zentrale Leitung der katholischen Kirche und Mission, „aber auch die Geistträger", ja wesentlich ist gerade die „Vitalität und Tiefe des geistlichen Lebens in der Christenheit" (S. 33). Gute Einsichten, insbesondere auch hinsichtlich der Gefahr der Sucht nach dem Exotischen und Peripheren, bietet Ernst Schneiders Aufsatz über „Die Heidenmission in der Katechese". Der Jahrgang 1951 bringt einen Aufsatz von Karl Pagenkemper über „Die wechselseitige Liebe zwischen Gott und den Menschen bei Rabindranath Thakur (Tagore)", der bei einer sehr warmen Sympathie für Tagore nicht umhin kann, die trotz (oder gerade wegen) dessen starker Beeinflussung durch christliche Gedanken sehr scharfe Scheidelinie zwischen Tagores und christlichem Glauben zu zeigen. Aber der Verfasser kann ebensowenig umhin, die scharfe Scheidelinie schließlich doch wieder zu verwischen, indem er den Widerspruch zu einem Mangel erklärt und relativiert („die ganze Fülle und Tiefe der christlichen Glaubensgeheimnisse ist ihm nicht aufgegangen") und Tagore zu einem „ungetauften Christen" promoviert, dem das Reich Gottes näher sei als vielen Namenchristen. Das gleiche Heft bringt unter anderem einen Aufsatz von Maurus Heinrichs „Der chinesische Kommunismus. Gesicht und Haltung" auf Grund persönlicher Erfahrungen unter kommunistischer Regierung. Der Jahrgang 1948 des Jahrbuches, erschienen unter dem Titel „Akademische Missionsblätter", enthält als wohl wichtigsten Beitrag Thomas Ohms Aufsatz „Neuer Wein in neuen Schläuchen". Hier empfiehlt O. nachdrücklicher als in dem schon genannten Aufsatz Zurückhaltung in der Akkommodation. Er kann sie zwar nicht ablehnen; denn seine Dogmatik lehrt ihn, daß die Religionen Wahres, Gutes und Schönes enthalten, das in der Kirche Heimatrecht hat. „Das Gefäß der Kirche ist nicht bis an den Rand voll. Es bleibt noch Raum zur Aufnahme von Wahrem, Gutem und Schönem" (S. 21). Aber er hält es für an der Zeit, die Diskontinuität zwischen dem Christentum und jeder nichtchristlichen Religion stärker zu betonen. Er ist der zum Schlagwort entarteten, grundsätzlich natürlich nicht angefochtenen Aussage überdrüssig, daß die Gnade die Natur voraussetze. „Die Gnade

setzt auch den Kampf gegen die Natur im allgemeinen und die Natur der Völker im besonderen voraus" (S. 41). Es gilt ihm, gerade die Neuheit, die Eigenart des Christentums deutlich zu machen, selbst auf die Gefahr hin, das Omen der Fremdheit auf sich nehmen zu müssen. „Es ist durchaus kein Übel, wenn die Heiden das Leben der Christen als etwas Fremdes empfinden und die Christen nicht zu den Ihren zählen" (S. 38). Nicht nur für Katholiken, sondern auch für eine bestimmte Praxis der evangelischen Heimatkirche ist die Erinnerung daran nützlich, daß nur, wer Evangelium und Kirche *klar* zu sehen bekommt, zu ihnen hinfinden kann.

Unter den missionsgeschichtlichen Darstellungen sei zunächst eine Veröffentlichung genannt, die nicht eigentlich als katholisch, jedenfalls nicht als Äußerung der katholischen Theologie bezeichnet werden kann, sondern französisch, nicht nur der Sprache nach, ist. Jean-Marie Sédes' „Histoire des Missions Françaises" will den Franzosen die Geschichte ihrer Mission, der katholischen wie der protestantischen, in großen Zügen zeigen von den Zeiten der Merowinger an bis zur Gegenwart. S. versteht die Mission als „christianisme en marche", dessen Ziel die Kirche ist. Das eigentliche Interesse des Verfassers liegt bei der eminent sozialen Funktion des Christentums, seiner zivilisatorischen Wirkung. „Alle diese Frauen und alle diese Männer, die das Evangelium predigen . . . sind Agenten der Zivilisation . . . sie humanisieren" (S. 114). Über eine von den einen glorifizierte, von anderen heftig geschmähte Missionsperiode handelt Johannes Specker in seinem Buch „Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert". Daß diese Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden durchgeführt ist, ist zwar auch dadurch bedingt, daß dem Katholiken die Auffassung der kirchlichen Behörden wichtiger ist als die Aussagen der einzelnen Missionare, hat aber seine Berechtigung deshalb, weil von Anfang an eine kirchliche Organisation bestand. Denn die kirchliche Versorgung Spanisch-Amerikas wurde wesentlich mehr unter dem Gesichtspunkt geregelt, daß es integrierender Bestandteil der spanischen Monarchie war, als daß es Missionsland war. Infolgedessen wurden sofort Bistümer nach spanischem Muster errichtet mit allem in Spanien üblichen Zubehör einschließlich Pfründen und Kirchenämtern mit und ohne Seelsorge. Das Bild, das sich aus den Konzilsbestimmungen vom amerikanischen Weltklerus ergibt, ist im ganzen recht ungünstig. Dagegen erscheinen die Ordensangehörigen, in deren Händen praktisch am Anfang die Mission lag, in sehr viel günstigerem Lichte. Sachlich wichtiger ist, was dann über „die Methoden der Glaubensverkündigung", den „Kampf gegen das Heidentum", „die Spendung der Sakramente", „das kirchliche Leben" und „das missionarische Hilfspersonal" erarbeitet wird. Was die Methode betrifft, so war der erste Schritt der Bau einer Kirche und meistens auch eines Klosters und die Ansiedlung der oft durch Geschenke

oder Musik aus den Urwäldern hervorgelockten Indianer. Nach einer mehr summarischen Unterweisung wurden ganze Dörfer getauft, erst dann folgte gründlichere Unterweisung. Merkwürdig ist, daß die Taufkandidaten zu glauben hatten „an Gott, den Einzigen, Allmächtigen, Ewigen, Allwissenden, Schöpfer aller Dinge, an die allerseligste Jungfrau, Unsterblichkeit der Seele, die Existenz der Teufel und deren Schlechtigkeit" (S. 103); Christus fehlt in dieser Aufzählung, die freilich nicht als überall gültig angenommen werden darf. Wie die Gebete in spanischer Sprache gelernt werden müssen, so beruhen die Katechismen z. T. auf abendländischen Vorbildern zweifelhafter Orthodoxie, wie etwa Erasmus' von Rotterdam. Im Unterschied zu anderen Missionsfeldern tritt Akkommodation, Ersetzung heidnischer Bräuche durch christliche und Ähnliches hier stark zurück. Der Kampf gegen das Heidentum hat die Zerstörung alles Heidnischen zum Ziel; man glaubte „nur auf seinen Ruinen das Christentum aufrichten zu können" (S. 124). Um so intensiver aber wird die Akkommodation in einer anderen Richtung gepflegt. Prachtentfaltung im Gottesdienst, der durch Gesang, Musik und Tanz verschönert und durch Prozessionen erweitert wurde, sollte den Indianern „die Herrlichkeit der christlichen Religion vor Augen" (S. 213) führen. Daß die Frage der Sakramente von Anfang an eine wesentliche Rolle spielt, ist ein Zeichen echter, nicht nur katholischer Kirchlichkeit der Mission. Die Praxis der Spendung freilich und die Art der auftauchenden Fragen sind nicht ganz in derselben Weise zu charakterisieren. Aus der Praxis der Massentaufe (es werden ungeheuerliche Zahlen genannt) entsteht der Streit um die Zulässigkeit eines abgekürzten Ritus. Das Bußsakrament, zu dem der Andrang sehr groß ist, ist deswegen dem Mißbrauch ausgesetzt, weil ein Ausweis über das abgelegte Sündenbekenntnis beim weltlichen Gericht straffrei macht. Die Spendung der Eucharistie verweigerte ein Teil der Missionare den neubekehrten Indianern grundsätzlich. Die Verwaltung des Ehesakramentes gab das ganze 16. Jahrhundert hindurch Anlaß zu Streitigkeiten. Die Firmung wurde als nicht unbedingt zum Heil notwendig nur selten gespendet und gab Anlaß zu Fragen bezüglich der Materie des Sakraments; ähnlich stand es mit der Krankenölung, die außerdem durch das Bedenken erschwert wurde, daß die Häuser der Indianer nicht dezent genug seien. Wie Prachtentfaltung anziehen sollte, so sollte ebenso sinnenfällige Strafübung die Zucht wahren, vom Gottesdienst abschrecken, zum Besuch der Messe zwingen usw.; man meinte, „körperliche Strafen seien ihrem Heile förderlicher" (S. 121). Eine wesentliche Aufgabe der Laienhelfer, der „fiscales", war es, den Besuch des Gottesdienstes zu kontrollieren, Fernbleibende zu strafen und geheimes Heidentum und dessen geheime Anhänger aufzuspüren. Verhängnisvoll war es, daß die Zulassung der Indianer zu den höheren Weihen verboten wurde und der heute so betonte einheimische Klerus nicht entstehen konnte. Es ist das Verdienst

des Buches, daß es die Wirklichkeit der Mission zeigt, die niemals etwas nu
Erhebendes ist. Es zeigt sich freilich auch, daß in dieser kirchlichen Missio
die Kirche, bzw. ihr institutionelles Moment, die missionarische Haltun
schädigte. Aber das hängt mit der geschichtlichen Situation zusammen. Di
heutige katholische Kirche beweist, daß ihre institutionelle Kirchlichkeit seh
wohl missionarische Haltung hervorzubringen vermag. In dieselbe Zeit füh
Antonine Tibesars Untersuchung „Franciscan Beginnings in Colonia
Peru". Sie will auf Grund von namentlich peruanischem und spanischer
Archivmaterial der Rolle der Franziskaner in der Missionierung Perus die ih
sicherlich gebührende Beachtung verschaffen. Zwar gilt auch von ihnen, da
sie die militärische und politische Eroberung durch eine Eroberung der He
zen unterstützen und festigen sollten und wollten. Aber es wird nachgewieser
daß bei ihnen die missionarische Haltung besonders ausgeprägt war und si
den Indianern besonders nahegekommen sind. Ihre Tätigkeit begann 153
mit schwachen Kräften und unzulänglicher Zurüstung. „Der typische Mis
sionar während dieser Periode war ein heiliger Vagabund, der von Provinz z
Provinz wanderte und die Indianer unterwies, wo sich Gelegenheit bot.
Nachdem seit 1548 und Ankunft einer größeren Zahl von Franziskanern ein
Reihe von Konventen entstanden war, wurde zwar das Wandern fortgesetzt
aber nur innerhalb einer Provinz. Die Übertragung von Pfarreien an die Fran
ziskaner erwies sich zwar um der Stetigkeit der Wirksamkeit willen a
notwendig, wurde aber nur sehr zögernd durchgeführt, da einerseits die Religio
sen sie als mit der franziskanischen Tradition und Lebensweise nicht verein
bar betrachteten, andererseits die Bischöfe sich sträubten, da die Orden ihre
Jurisdiktion nicht unterstanden und sie eine Machtschmälerung mit Rech
befürchteten. Ebenso wie gegen die Übernahme von Pfarreien sträubten sic
die Franziskaner lange gegen die Besoldung in Geld. Wenn sie sich in de
kirchlichen Erziehung der Eingeborenen, die durch genaue Vorschriften ge
regelt war, von Zwang und Belohnung nicht frei hielten, wenn sie weiter auc
besonderen Wert auf die Gewinnung einflußreicher Eingeborener legten, s
waren sie andererseits dadurch ausgezeichnet, daß sie sich an inquisitorische
Maßnahmen, an der Aufspürung geheimer Heiden kaum beteiligten. Obwoh
sie an der persönlichen Armut festzuhalten trachten, sehen auch sie in Prach
entfaltung in Liturgie und Ritual ein entscheidendes Mittel der christliche
Erziehung und indirekt auch der Mission. Von bleibendem Interesse ist ihr
reichliche Verwendung von Liedern, die biblische Geschichten, Gebote un
Kirchendogmen und Riten zum Gegenstand haben, für die Mission. Hinsich
lich der Spendung der Sakramente behandelten sie die Indianer nicht ande
als die Spanier. Wie sie so im Rahmen des Gegebenen ihre eigenen Traditio
nen zur Geltung zu bringen suchten, so war auch ihre gesamte Bekehrungs
methode nach einem streng innegehaltenen Plan und nach dem Modell ihre

Klosterlebens gestaltet. Dabei war ihr Ziel nicht nur die Bekehrung, sondern auch die Integration des Eingeborenen in das kulturelle Leben der Kolonie. „Die Kirche sollte nicht nur das religiöse und soziale Zentrum des Dorflebens sein, sondern auch, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, ebenso das ökonomische und intellektuelle" (S. 96). Aus alledem wird erwiesen, daß die Franziskaner den Eingeborenen von allen am nächsten standen und von Anfang an Kooperation mit ihnen suchten. Daß viel Aberglaube und moralische Schwäche den gewonnenen Christen anhaftete, verhehlt sich der Verfasser nicht, glaubt es aber kompensiert durch das Gefühl der Vereinigung mit Christus in Leiden und Tod und durch ihre Freude am Schutz, den die Liebe Marias gibt. Umfangreiche Appendices, reiche Literaturangaben und ein Index erhöhen den Wert des Buches, das die Grenzen zeigt, denen der missionarische Geist der Franziskaner im Rahmen der Kirche jener Zeit ausgesetzt war, und zeigt, wie er sich in diesem Rahmen bewährte.

Johannes Laures beschreibt „Die Anfänge der Mission von Miyako", der alten Hauptstadt Japans, die heute Kyôto heißt, mit allen erreichbaren Einzelheiten über Personen, Verhältnisse und Geschehnisse. Die Arbeit hat ihren besonderen Wert dadurch, daß zum erstenmal die portugiesische Ausgabe der einschlägigen Quellen, der Cartas de Japão, Evora 1598, benutzt worden ist. Es ersteht dadurch ein Stück ungeheuer leid- und wechselvoller Pioniermission vor uns von dem ersten mißglückten, von Franz Xaver selbst (um die Jahreswende 1550) unternommenen Versuch an bis etwa Ende 1570. Diese Geschichte ist von Bemühungen um die Gewinnung oder doch die Protektion hochstehender Persönlichkeiten durchzogen, und es ist nicht nur in den Verhältnissen begründet, sondern gibt einen katholischen Grundsatz wieder, daß das Gelingen der Mission „ohne hohe Protektion" unmöglich war. Es fragt sich jedoch, ob nicht viel Leid eben durch die versuchte und geglückte Verbindung mit Machthabern entstanden ist. Die Protektion wird so hoch gewertet, daß dem Protektor verziehen wird, daß er bei aller Hingebung an die Kirche nicht Christ wurde; es gestatteten „ihm die zahllosen Geschäfte und die vielen Kriege nicht, diesen letzten Schritt zu tun, aber im Herzen war er ohne Zweifel längst ein Christ" (S. 157). Als ein Beitrag „zur Geschichte der missionswissenschaftlichen Bewegung in Deutschland und über dessen Grenzen hinaus in der ganzen Kirche" (S. 6) will Johannes Pietsch' Schrift „P. Robert Streit O.M.I., ein Pionier der katholischen Missionswissenschaft" gewertet werden. Streit wird als ein Mann dargestellt, dessen „ganzes wissenschaftliches Schaffen ganz übernatürlichen Beweggründen" (S. 44) entsprang. Im Mittelpunkt dieses Lebensbildes steht neben anderen missionswissenschaftlichen Arbeiten Plan, Ausführung und Aufnahme (und Fortsetzung) von Streits Monumentalwerk „Bibliotheca Missionum". Über das gesamte geschichtliche Geschehen von zwei Millionen Jahren a. C. bis 1950 p. C. gibt

den knappsten Überblick in Gestalt einer Zeittafel Johann Baptist Auf-hausers Büchlein „Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte de Menschheit".

Wir wenden uns derjenigen Gruppe von Literatur zu, die einzelne Problem der katholischen Mission behandelt. Besondere Beachtung findet in der katho lischen Kirche der Neuzeit das Problem des „einheimischen Klerus". Daß die für sie eine außerordentlich starke juristische Seite hat, wird aus Franz Ar-nolds Aufsatz „Der Ausbau der kirchlichen Hierarchie in den Missionslän dern" deutlich. Im Rahmen eines ganz knappen geschichtlichen Überblick wird die einschneidende Bedeutung der Gründung der Sacra Congregatio d Propaganda Fide durch Gregor XV. im Jahre 1622 deutlich, die Institutio und Rechtsstellung der Apostolischen Vikare und Präfekten dargestellt un als Provisorium gekennzeichnet, das mit dem Ausbau der kirchlichen Hier archie in den Missionsländern und der Schaffung eines einheimischen Klerus einem „Herzensanliegen der Kirche" (S. 11), jeweils beendet wird. Der gegen wärtige Stand dieser Entwicklung in einzelnen Ländern wird an Hand de verschiedenen einschlägigen päpstlichen Verlautbarungen beschrieben. „De einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart" ist das Thema der vo Johannes Beckmann herausgegebenen Festschrift für Laurenz Kilger. Sie vereinigt dreizehn sehr verschiedenartige Beiträge zum Thema, die als Ganzes genommen den Eindruck vermitteln, daß in den vergangenen Jahrhunderte sehr starke Zurückhaltung, oft sogar ein entschiedener Widerstand gegenübe der Schaffung eines einheimischen Klerus geherrscht hat, daß er auch da, w man ihn zuließ, wie z. B. in Indien um 1600, von der Besetzung der Bischofs stühle und höheren Ämter ausgeschlossen blieb, daß aber, etwa seit Bene dikt XV. Missionsenzyklika „Maximum illud" vom 30. 11. 1919 festgestellt werden kann: „Die Idee des einheimischen Klerus und Episkopates mar schiert auf der ganzen Linie" (S. 206). Der Grund für die Zurückhaltung dürfte mutatis mutandis auch anderswo darin liegen, worin er für Spanisch Amerika lag, nämlich „in der allgemeinen Minderbewertung der indianische Rasse und im Zweifel, ob die Eingeborenen auch die notwendigen Charakter eigenschaften aufwiesen, die man für diese Weihe fordern mußte" (S. 74). Hinzu kamen freilich Schwierigkeiten der lateinischen Bildung, z. B. i China, wo man zwar zu der Notlösung lateinloser Priester, von denen nur die Fähigkeit verlangt wurde, Latein zu *lesen*, und des Auslandsstudiums griff sie aber bald wieder preisgab. Sind die einzelnen Beiträge über „Kirchenrecht liche Vorschriften für den Klerus im 3. und 4. Jahrhundert" (Jos. Zürcher), über den „Einheimischen Klerus in Indien" (Jos. Wicki), den „Einheimische Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert" (Joh. Specker), „Die latei nische Bildung des chinesischen Klerus im 17. und 18. Jahrhundert" (Joh. Beckmann) und „Die Fortschritte des einheimischen Klerus und der einheimi-

schen Hierarchie in den Missionsländern in den letzten dreißig Jahren (1920 bis 1950)", denen z. T. bisher ungedrucktes Quellenmaterial beigefügt ist, um nur einige zu nennen, wesentlich historischer und informatorischer Natur, so greift Thomas Ohm in seinem Beitrag „Die philosophisch-religionswissenschaftlich-theologische Ausbildung des indischen Klerus" eine grundsätzliche Frage an: „Dürfen, können und sollen wir dem indischen Klerus . . . für den eigenen Lebensweg und die Seelsorge genau die gleiche Philosophie, Religionswissenschaft und Theologie geben wie dem Klerus im Abendlande . . . oder eine andere, eine ihm gemäße, eine für seine Art und Aufgabe passende?" (S. 233). Darin, daß bisher die Ausbildung für die Inder die gleiche gewesen ist wie für die Europäer, sieht O. es begründet, daß bisher „kein echtes Gespräch indischer Theologen mit den andern Indern zustandegekommen" ist, und daß bisher „noch kein katholischer Inder einen wirklich indischen Beitrag zu unserer Theologie geleistet" (S. 234) hat. Er erwägt den Gedanken, ob in der philosophischen Ausbildung der Inder die aristotelisch-thomistische Philosophie durch eine indische ersetzt werden könne. Zwar wagt er kein abschließendes Urteil, aber die These: „In der indischen Philosophie ist viel Adventliches, sind viele Logoi spermatikoi, gibt es Vieles, was der Offenbarung nicht widerspricht" (S. 241) und den Wunsch nach Aufnahme indischer Lehren in die Theologie. Gefahren und Irrtümer, die in ihr lägen, seien auch in der von der Kirche angeeigneten griechischen Philosophie gelegen. Es ist nun bezeichnend, daß O. nicht, wie manche Protestanten, für das Verständnis der Bibel wesentlich neue Beiträge aus Indien erwartet, etwa den viel berufenen, angeblich noch fehlenden Interpreten des Johannesevangeliums, wohl aber für Verständnis und Formulierung der Dogmen, soweit sie im depositum fidei enthalten sind, und für die Theologie; denn „keine von unseren bisherigen Theologien ist die einzig mögliche wissenschaftliche Bearbeitung und die letzte maßgebliche Darstellung der Christusoffenbarung" (S. 246). Er empfiehlt für Indien eine andere Form der Theologie als die wissenschaftliche, nämlich die dem indischen Geist mehr entsprechende „Form der Betrachtung, des Gebetes, des Lobpreises Gottes" (S. 249).

Mit dem Problem des einheimischen Klerus ist das Problem verbunden, das Fridolin Rauscher am Beispiel eines bestimmten Missionsfeldes in seinem Buch über „Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weißen Väter" behandelt. Sie wird als Vollzug der von dem Gründer der Missionsgesellschaft der Weißen Väter, Kardinal Lavigerie, gegebenen und gemeinten Anweisungen über die Missionsmethode dargestellt, und es wird auf sie neben der systematischen Heranbildung eines einheimischen Klerus die Vorrangstellung der Weißen Väter unter allen in Afrika arbeitenden Missionsgesellschaften zurückgeführt. Darum wird die Mitarbeit der Laien nicht mit Priestermangel oder Unzulänglichkeit der Priester begründet,

sondern mit der Gliedschaft am Leibe Christi; „ihre Mitarbeit beruht auf den Sakramenten der Taufe und der Firmung" (S. 6). Während die Taufe den Menschen in Christus und seinen mystischen Leib eingliedert, befähigt und verpflichtet die Firmgnade, „furchtlos den Glauben zu bekennen und zu verteidigen und durch das Wort und die ganze Haltung Zeugnis für Christus abzulegen" (S. 145). Das offizielle hierarchische Apostolat und das Laienapostolat gehören darum wesentlich zusammen. Nachdem im ersten Teil die „grundsätzliche Stellung der einheimischen Mitarbeit in der Missionsmethode Lavigeries und der Weißen Väter" dargestellt ist, beschreibt ein zweiter Teil das „Arbeitsfeld der Weißen Väter und seine Eigenart" und der dritte die „methodische Verwirklichung der Grundsätze Lavigeries über die Mitarbeit der einheimischen Laien in den Missionen der Weißen Väter". Das Arbeitsfeld stellt die Aufgabe der Anpassung, die „mit den trotz aller Degeneration noch vorhandenen göttlichen und natürlichen Werten" (S. 138) der Heiden rechnet; „Einzelfälle praktischer Anpassung" werden zur Erläuterung der grundsätzlichen Aussagen wiedergegeben, von denen die Ausführungen über die Initiationsriten besondere Beachtung erfordern neben denen über Verchristlichung einheimischer Bräuche und Schaffung neuen christlichen Brauchtums, durch die das Christentum „das tägliche Leben in ähnlicher Weise wie früher die magischen Riten" durchdringen und formen soll. Die Beschreibung der methodischen Verwirklichung der nichtorganisierten und der organisierten Mitarbeit der einheimischen Laien birgt vieles, was der Beachtung auch in der evangelischen Mission nicht nur, sondern vor allem auch der Heimatgemeinden bedarf. Charakteristisch ist die entscheidende Bedeutung, die auch hier der „einheimischen Elite" beigelegt wird, entsprechend Lavigeries Satz, daß die Gewinnung eines Häuptlings „für den Fortschritt des Missionswerks mehr erreicht, als wenn man vereinzelt Hunderte von armen Schwarzen bekehrt" (S. 203), weil die Häuptlinge den Stamm nach sich ziehen werden und eine „Atmosphäre des Wohlwollens" in den einflußreichen Schichten auch einer Minderheit große Wirkungsmöglichkeiten gibt. Die Akkommodation ist das Problem, dem Th. Tangelder in seinem Buch „Sacramenten en Volksgebruiken" eine bestimmte Zuspitzung gibt. Er behandelt auf Grund elfjähriger Missionsarbeit in Mittel-Java die Frage, wie und welcher Volksbrauch in der Verwaltung der Sakramente Berücksichtigung finden kann oder muß. Die Studie gewinnt an allgemeiner Aktualität dadurch, daß T. nur die Taufe und das Heilige Abendmahl berücksichtigt. Es verdient besondere Beachtung, daß er grundsätzlich direkte und indirekte Anpassung unterscheidet. Für direkt adaptationsfähig hält er Bräuche, die entweder rein zivilen Charakters sind oder bereits christlichen Sinn gewonnen haben, während er unter indirekter Adaptation diejenige versteht, durch die Volksbräuche, weil heidnisch religiösen Charakters, zunächst abgeschafft werden, um durch entspre-

chende christliche ersetzt zu werden. Hier würde es sich, anders gesprochen, um – grundsätzlich legitime – Anknüpfung im Widerspruch handeln. Die Frage ist jedoch, ob es im heidnischen Bereich überhaupt Volksbräuche gibt, die religiös neutral, also zivil und darum direkt adaptationsfähig sind. In der Praktizierung der Anpassung will T. mit Recht unterschieden wissen zwischen dem Stadium der Pflanzung und dem der Verwurzelung der Kirche, in dem die Aufgabe je ein anderes Gesicht bekommt, und ebenso unterschieden wissen zwischen „wezen, gestalte en uitwendige eenheid und gewaad" oder englisch: „essence, manifestation and attire", von denen das Erstere die göttliche Einsetzung umfaßt und nicht angepaßt werden kann, das Zweite, die liturgischen Vorschriften umfassend, grundsätzlich adaptabel wäre, wenn nicht die Rücksicht auf die äußere Einheit der Kirche entgegenstünde, das Dritte aber, milieubedingte Umstände, weitester Anpassung fähig ist. Unter diesen Gesichtspunkten werden dann die javanischen Volksbräuche, vornehmlich die die Lebenswenden betreffenden, untersucht. Jene Dreiteilung des Sakraments dürfte ebenso unsachgemäß sein wie die Zweiteilung der Volksbräuche. Es wird versucht, objektiv festzulegen, was nur von der Person des missionarischen Seelsorgers jeweils entschieden oder vollzogen werden kann. Wird dies berücksichtigt, können T.s Erörterungen auch dem evangelischen Missionar sehr wohl von hohem Nutzen sein. Jeden Augenblick aktuell ist die Frage der Anpassung oder Anknüpfung, wo man die Bibel und die mündliche Verkündigung zu übersetzen hat. Es entspricht einem dringenden Bedürfnis, daß Walbert Bühlmann in einer umfangreichen Untersuchung „Die Christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem" behandelt hat. Nach grundsätzlichen Ausführungen über Fremdwort und Erbwort wird „der Tatbestand im Swahili und in anderen Bantusprachen" dargestellt. Dabei zeigt sich, in welchem Maße sprachliche Entscheidungen von theologischen Voraussetzungen abhängig sind. Angesichts des kräftig betonten Glaubens an die vielen Wahrheitskeime im Heidentum wird richtungweisend auch für die Sprache die Mahnung: „Man hüte sich also, den Heiden den Anschein zu geben, man bringe ihnen eine ganz neue Lehre, sondern sie sollen den Eindruck bekommen, daß sie diese Wahrheiten schon irgendwie gekannt hätten" (S. 63). Wenn man von der These ausgeht, „daß Gott . . . durch das Licht der natürlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden könne" (S. 148) und infolgedessen Keime und Ansätze zu allen Begriffen und Größen des Glaubens, auch den spezifisch römisch-katholischen Lehren, bei den Heiden, speziell den Bantu, findet, bis hin zur römischen Lehre von der Tradition, vom Papst, vom Fegfeuer, der letzten Ölung usw., ergibt sich selbstverständlich eine andere Terminologie, als wenn man vom evangelischen Verständnis von Röm 1 20 oder gar von der öfter von B. angegriffenen Theologie Karl Barths ausgeht. Darum er-

weckt die materialreiche Untersuchung den Wunsch nach einem evangelischen Gegenstück.

Josef Franz Schütte hat „Valignanos Missionsgrundsätze für Japan" untersucht bzw. zu untersuchen begonnen; dem Band I, von dem der erste Teil vorliegt, und der die Zeit „von der Ernennung zum Visitator bis zum ersten Abschied von Japan (1573–1582)" behandelt, sollen noch zwei weitere folgen. Indem die Missionsgrundsätze Valignanos entwickelt werden, wird zugleich ein Stück innerer Geschichte des Jesuitenordens beschrieben, in dem sich zwei verschiedene Auffassungen vom „wahren Geist" des Ordensstifters gegenüberstehen: die einen suchten durch Überzeugung und Liebe zum Ordensideal hinzuführen und verschmähten eine von unnötigen äußeren Zwangsmitteln getragene Askese; die anderen mißtrauten einem „so leichten Weg zur Vollkommenheit", suchten „durch das ständige Unterjochen der Leidenschaften – auch von der äußeren Leitung her – zu idealer Selbstentsagung und Gottverbundenheit hinzuführen" (S. 83) und hielten Vertrautheit zwischen Oberen und Untergebenen für verderblich. Um eben diesen Gegensatz geht es letztlich auch in dem Kampf Valignanos in Japan mit seinem Widersacher Cabral. Da nun aber die zweite Richtung in der portugiesischen Ordensprovinz herrschte, wurde dieser innere Gegensatz mit einem politischen verflochten und weiter die Missionspolitik durch politische Interessen und Gegensätze stark beeinflußt. Die Patronatsstellung des portugiesischen Königs, die freilich mit erstaunlich umfassenden finanziellen Verpflichtungen verbunden war, machte auch die Mission im portugiesischen Kolonialbesitz derart von Portugal abhängig, daß Missionare wie Post ihren Weg nach Rom immer über Portugal nehmen mußten und in der Wahl nichtportugiesischer, vor allem spanischer Missionare mit peinlicher Vorsicht verfahren werden mußte. Dadurch nun, daß der Italiener Valignano zum Visitator ernannt wurde, sollte die portugiesische Bevormundung der Mission geschwächt werden und war gleichzeitig die grundsätzliche Frage gestellt, ob die Mission „nationale Aufgabe der christlichen Weltreiche oder Sendung der Gesamtkirche" (S. 106) sei. Der Höhepunkt der Darstellung ist die Darstellung des Leiters der Japanmission seit 1570, Cabral, und der Auseinandersetzung Valignanos mit ihm nach seiner Ankunft in Japan. Es zeigt sich, daß Cabral von national-portugiesischem Bewußtsein geleitet ist, daß er keine Spanier in portugiesischen Besitzungen erträgt, daß er die in Portugal herrschende Art des Jesuitentums vertritt, daß er weniger von Wissenschaft als von rigoroser Zucht hält sowohl bei den Missionaren wie bei den Japanern, daß er den japanischen Charakter äußerst pessimistisch beurteilt und daraus sehr praktische Folgerungen zieht. Es steht damit nicht in Widerspruch, wenn er prinzipiell Mission „von oben nach unten" betreibt in dem Sinne, daß er zur Bekehrung und Bekämpfung des Heidentums sich politischen Zwanges und wirtschaftlichen Druckes bzw.

wirtschaftlicher Lockungen bedient und sich der Gunst der Feudalherren versichert. Dabei bemüht er sich ernstlich, in die religiösen und philosophischen Anschauungen Japans einzudringen und für die Schwierigkeiten der Neuchristen Verständnis aufzubringen. Jene befremdenden Züge dürften ein – freilich mittelalterlich – katholisch-portugiesisch verzerrter – Ausdruck seiner evangelischen Grundüberzeugung vom „Primat der Armut und Demut des Apostellebens, der Kraft des Kreuzes und des Gottvertrauens vor allen menschlichen Mitteln" (S. 312) sein. Valignano wird ihm gegenüber dargestellt als der, der den Konstitutionen des Ordens zu ihrem Rechte verholfen habe, als der Vertreter der Akkommodation. Daraus ergeben sich sehr viel humanere und klügere Maßnahmen. Aber was für den Widersacher den Primat gehabt hatte, wird in den Hintergrund gedrängt, „weil die Japaner für die christliche Selbsterniedrigung und Abtötung noch kein Verständnis hätten" (S. 268). Und wenn Valignano in der Verwendung äußerer Mittel zur Bekehrung womöglich noch weiter geht als Cabral, „bis zur Unterstützung des eben Christ gewordenen Fürsten selbst mit Kriegsmaterial" (S. 406), so gewinnt diese Methode im Zusammenhang der Akkommodation einen anderen Charakter als bei Cabral. Wir müssen es uns versagen, auf die wichtigen Einzelheiten der Methode der beiden Widersacher einzugehen, die, wie auch alle ihrem Kampf vorausgehenden geschichtlichen Vorgänge, in großer Breite dargestellt sind. Nur am Rande sei auf zwei interessante, wenn auch für die Gesamtdarstellung nicht wesentliche Bemerkungen hingewiesen. Valignano klagt wiederholt, wie ähnlich auch sein Gegner Cabral, „daß die Quelle jener außerordentlichen Erleuchtungen, die ihm früher zuteil geworden waren, von da an versiegt sei, als die Obernsorgen auf ihm zu lasten begannen" (S. 48). Dies mag auch sonst vorkommen. Nicht aber sollte das andere sich wiederholen, was seitens der Portugiesen verlangt wurde, der Ausschluß der confessi, d. h. der jüdischen Konvertiten vom Missionsdienst. Das Werk ist eine außerordentliche Bereicherung unserer Kenntnis von diesem wichtigen Missionsfeld. Sehr nützlich ist Thomas Ohms äußerst fleißige und materialreiche Darstellung von „Asiens Kritik am abendländischen Christentum". Es ist das Sympathische an dem Buch, daß O. diese Kritik Asiens als ernsthafte Frage an das abendländische Christentum nimmt. Das liegt zwar in der Richtung der allgemeinen katholischen Tendenz zur Abwendung vom Europäismus; es wird der dargestellten Kritik auch vorgeworfen, daß sie an vielen Stellen über das Ziel hinausschieße; es wird auch in dem Sinne argumentiert, daß man einander nichts oder das Gleiche vorzuwerfen habe; aber die Kritik, nicht nur wo sie die Volksfrömmigkeit betrifft, sondern auch, wo sie kirchenamtliche Äußerungen tangiert, wird in besonderem Maße akzeptiert. Das Europäertum, auch christliches Europäertum, ist für O. nicht ohne weiteres das Christentum; daher wird z. B. hier der uns schon bekannte Vorschlag

wiederholt, für den Osten die Theologie „mit Hilfe der Systeme eines Ramanuja oder anderer östlicher Denker" zu entwickeln, und von der Möglichkeit gesprochen, daß, wie die Reformation „Anlaß zur wahren Reform der Kirche gewesen" (S. 180) sei, der Osten einmal der Kirche ähnliche Dienste erweisen werde. Es wird ausdrücklich erklärt, „daß die lateinische Kirche nur eine Partikularkirche ist" (S. 46). Aber ähnlich wie im Blick auf die Frömmigkeit der Selbst*sucht* als Sünde die Selbst*liebe* als Tugend gegenübergestellt wird, so wird der Distanz zu Europa das Bekenntnis zu Europa gegenübergestellt. „Die Synthese von Christentum und Griechentum ist kein Abfall und die Verknüpfung des Christentums mit dem Abendland keine Fehlentwicklung gewesen" (S. 184). Vom gleichen Geist beseelt ist Thomas Ohms kürzere, die erstere nach der Seite der Theologie hin ergänzende Schrift über „Die christliche Theologie in asiatischer Sicht".

Eine beneidenswert reiche literarische Vertretung hat die katholische ärztliche Mission gefunden, der die bisher erschienenen beiden, von Karl Maria Bosslet herausgegebenen Bände der Reihe „Abendland und Weltmission" gewidmet sind. Die zahlreichen, in ihnen vereinigten Beiträge beschränken sich keineswegs auf ärztliche Fragen, sondern umfassen die ganze Breite dessen, worauf das Arztsein Jesu irgend Bezug hat. Der erste Band trägt den Titel „Missionsärztliche Fragen und Aufgaben". Er gibt in einem ersten Teil Berichte „aus der praktischen Arbeit des Missionsarztes" mit einem Rückblick auf fünfundzwanzig Jahre des Bestehens des Katholischen Missionsärztlichen Instituts in Würzburg. Der zweite Teil ist der „wissenschaftlichen Forschung im Dienste des Missionsarztes" gewidmet, zu der nicht nur die medizinische, sondern auch die theologisch-philosophische und die biologisch-philosophische gerechnet wird. Hier findet sich außer rein medizinischen ein Aufsatz z. B. „Zur Frage der Beseelung des Foetus" (Albert Niedermeyer), der der alten Unterscheidung zwischen foetus animatus und inanimatus und ihren moraltheologischen und juristischen Konsequenzen nachgeht. Der dritte Teil behandelt „Bildungsziele und Bildungsmöglichkeiten für den Missionsarzt" in einer Reihe von Aufsätzen, von denen der wichtigste der von Hubert Langer über „Missionsärztliche Probleme, Schwierigkeiten, Zweifel und Einwendungen" ist. In ihm wird u. a. das Problem der Ehe bzw. Ehelosigkeit des Missionsarztes und der Missionsärztin erörtert und für die Ehe des Missionsarztes mit Argumenten plädiert, bei denen man sich fragt, warum sie nicht auch für die Missionspriester gelten. Gewichtiger fast und noch reichhaltiger erscheint der zweite Band mit dem Titel „Der Arzt und die Not der Zeit". Hier wird in einem Aufsatz „Der Arzt als Apostel" von Laurentius Siemer das Ideal des katholischen Missionsarztes auf Grund der Statuten des Katholischen missionsärztlichen Instituts in Würzburg gezeichnet. Lehrreich ist Ludwig Faulhabers Beitrag über „Arzt und Wundererkenntnis", dessen Über-

legungen auf der traditionellen Unterscheidung von substanzialem und modalem Wunder oder Wunder erster und Wunder zweiter Ordnung beruhen, aber die Feststellung nicht vermeiden, daß für die Wahrheit „jedenfalls die Wundersucht eine größere Gefahr als die Wunderscheu" (S. 67) sei. In einer gewissen Analogie dazu betont Josef Peters in dem Aufsatz „Notzeit oder Krisenzeit der Weltmission?" zwar die Notwendigkeit und Möglichkeit der Akkommodation, aber im Ernstfall wird sie ihm sekundär, da in solchem Fall „die Substanz des Christentums zur Abwehr aufgerufen wird und nicht jener Bereich des Akzidentiellen, den die Anpassung darstellt" (S. 188). Die Substanz aber sieht er trotz aller Krisenzeichen nicht gefährdet; „denn die katholische Weltmission steht heute . . . in fester dogmatischer und disziplinärer Geschlossenheit, in einer geistigen Dynamik und Aufgeschlossenheit da, wie zu keiner Zeit der Kirchengeschichte seit dem Ausgang des Römischen Reiches" (S. 190). Daneben werden sowohl Gegenstände behandelt wie „Der Heliand und der Missionsgedanke" (Hermann Schumacher) als auch solche wie „Fakultative Sterilität und periodische Enthaltung" (Albert Niedermeyer) oder „Gibt es eine periodische Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit der Frau?" (Karl Burger) oder schließlich „Die rassische Stellung der Qunantana und ihre Verbreitung" (Josef Schurz), „Ernährungsprobleme der Tropen" (E. G. Nauck) u. Ä.

Eine gewissenhafte, mit prächtigen Farbaufnahmen ausgestattete Studie über „Stammesreligionen im südlichen Tanganyika-Territorium" verdanken wir Thomas Ohm. Er folgt zwar der Losung „more information and less interpretation", bietet aber auch charakteristische Interpretation. In seiner „Feldarbeit" ist er sich der Gefahr bewußt gewesen, auf Fragen solche Auskünfte zu bekommen, wie sie nach Meinung des Befragten der Fragende zu hören wünscht, und der Unmöglichkeit, in den eigentlichen Sinn der Erscheinungen und in die Tiefe der Seele des Eingeborenen einzudringen. Dabei hat sich ihm die richtige Einsicht ergeben, daß Religion nicht einen bestimmten Sektor des Lebens darstellt, sondern das ganze Leben (des Stammes) umfaßt. „Jeder Stamm ist mit seiner Religion innig verbunden oder sogar eins. Die Stämme existieren aus einer religiösen Idee heraus und in einer religiösen Ordnung. Ja die Stämme sind religiöse, nicht bloß soziale Ordnungen" (S. 20). Es ist aber bereits Interpretation, wenn O. daraufhin den Stamm „in gewissem Sinne mit dem *λαός*, dem Volk Gottes" (S. 20) vergleicht und daraufhin das Ziel setzt, die Stämme „zur Gemeinschaft der Kirche zu erweitern oder besser, sie durch diese zu ergänzen" (S. 28). Das wird wiederum durch seine Überzeugung möglich, daß es sich in den Stammesreligionen prinzipiell um Monotheismus handelt, um die Verehrung des Höchsten Wesens, das er nicht als deus otiosus, wenn auch als deus incertus, versteht, während er die Ahnenverehrung nicht als Ahnenkult und das Gebet zu den Ahnen nur (??) als „ein

Gespräch mit ihnen" (S. 26) aufgefaßt wissen will. So ist dann die „Theologie" der Neger zwar „unzulänglich und ungenügend, stellt aber keine Pervertierung der Wahrheit dar. Sie braucht bloß durch die übernatürliche Offenbarung ‚erfüllt' zu werden" (S. 23). Von da her ergibt sich die Pflicht der Anknüpfung. Sie gilt auch gegenüber den Beschneidungsriten, die zu christianisieren sind, und „das heilige Opfermahl erfüllt, was im Opfer für Achipanganiya ersehnt und erstrebt wird" (S. 59). Freilich ist sich O. bewußt, daß heidnische Denkweisen, Wertungen und Wünsche bei den Christen in der Tiefe weiterleben, wie denn etwa oft nach der christlichen Feier des Initiationsritus doch noch die traditionelle heidnische Unterweisung folgt. O.s grundsätzliche Unterscheidung von Religion und Zauber in dem Sinne, daß die Religion das Ziel hat, „den Menschen den Schutz Gottes oder anderer höherer Geister zu verschaffen", die Zauberei aber den Mitmenschen schaden will, daß die Religion im ganzen etwas ist, „das tröstet und beruhigt, die Zauberei aber etwas, das mit Schrecken erfüllt" (S. 32), wird durch seine Ausführungen über „Entzauberer" und „Gegenzauberer" und „Medizinmänner" faktisch widerlegt und hat jene Konstruktion des natürlichen Monotheismus zum Hintergrund, die nicht bestehen könnte, wenn das magische Element aller (nichtchristlichen) Religion nicht von ihr – künstlich – abgetrennt würde. Es empfiehlt sich, von den Afrikanern nicht als den Schwarzen zu reden.

Josef Henninger hat eine Reihe von Aufsätzen, die „christliche Dogmen in ihrer Beziehung zum Koran" behandeln, in zwangloser Folge unter dem Titel „Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran" gesammelt und herausgegeben. Es geht darin nicht um die historische Frage der Abhängigkeit Mohammeds vom Christentum, sondern um die Herausstellung von „Anknüpfungspunkten für das religiöse Gespräch und die christliche Lehrverkündigung gegenüber Mohammedanern". Zwar stellt H. auch Gegensätze zwischen christlicher und islamischer Lehre heraus, aber diese Einsicht ist durch das Axiom gebrochen, daß es sich im Islam um „die Verewigung eines unvollkommenen Zustandes der Gotteserkenntnis und darum etwas Ungesundes und Unnatürliches" (S. 55) handelt. „Die gewaltigen religiösen Kräfte, die in den islamischen Völkern vorhanden sind, können ihre segensreichen Wirkungen nicht voll entfalten, solange ihre Gotteserkenntnis nicht die letzte Vollendung findet durch die gläubige Hingabe an den dreifaltigen Gott" (S. 56). Als wohl das Positivste am Islam gilt ihm das dogmatisch freilich nicht ganz richtige Zeugnis von der übernatürlichen jungfräulichen Empfängnis Jesu durch Maria, durch das der Islam die Weissagung Lk 1 28 b erfüllen hilft. Die ursprüngliche Predigt Mohammeds scheint ihm mit der Areopagrede des Paulus zusammenzuklingen, und für die Einstellung zum Islam wird die des Paulus zum Judentum maßgebend nach Röm 10 1–4.

Die Vorträge der XX. missiologischen Woche in Löwen 1950 sind unter dem Titel „Le rôle de la femme dans les missions" herausgegeben. Sie behandeln die Stellung der Frau in allen Missionsländern im Heidentum, in der missionarischen Arbeit und in der jungen Kirche. Die allgemeine Grundkonzeption ist: „Die Rolle der Frau in den Missionen ist mit der der Frau im Werk der Erlösung innigst verbunden" (S. 16 f.). Die Frau in den Missionen ist in dem Sinne Mitarbeiterin wie Maria Miterlöserin und in diesem Sinne unentbehrlich. Von besonderem Interesse ist der Beitrag von Pierre Charles über „Missiologie antiféministe". Er geht den Gründen der nicht ursprünglichen, aber lange Zeit herrschend gewesenen antifeministischen Haltung der Mission nach und nennt außer der verhängnisvollen Rolle der Frau bei den frühen Häretikern und der Unbrauchbarkeit der Frau für die Schwertmission der Kreuzzüge die namentlich durch den Hexenhammer geförderte Einschätzung der Frau als minderen Glaubens und darum dem Wirken des Teufels besonders leicht zugänglich, so daß es nicht zu verantworten war, sie in das als Herrschaftsgebiet des Teufels aufgefaßte Heidenland zu senden. Demgegenüber wird der Dienst der Frau deshalb als nötig erklärt, weil die priesterliche Autorität, zumal wo die Stütze der weltlichen Macht fortgefallen ist, der weiblichen Hilfe bedarf, um die innere Zustimmung zu bewirken; die Frau hat die Aufgabe der „pénétration" und „conservation". Die hierarchische Organisation allein würde Sklaven des Gesetzes schaffen, die Mitarbeit der Frau macht aus ihnen Kinder der Verheißung, weil sie das andere Charakteristikum der Kirche manifestiert, Mutter zu sein. Ein Musterbeispiel der Akkommodation zeigen M. de Saint Michels Vortrag „Ce que l'église peut obtenir des femmes chinoises. Les Présentandines" und noch mehr der von P. Egbert über „Fakirine". In die Geschichte namentlich der Germanenmission führt Ed. de Moreau mit seinem Vortrag „La participation des femmes à la conversion des peuples barbares". E. Beaupins Schrift „L'organisation internationale du travail et les problèmes sociaux en pays de mission" betrifft nicht direkt die Mission, sondern die Missionsländer. Es wird eine Übersicht über die Entwicklung der internationalen Arbeitsorganisation, die wichtigsten Konferenzen und Beschlüsse und die Bemühungen der Union catholique d'études internationale und anderer katholischer Organisationen gegeben, die Prinzipien der Enzyklika Rerum Novarum zur Geltung zu bringen in Fragen der Sklavenarbeit, der Arbeiterwerbung und der damit zusammenhängenden Gestaltung des Familienlebens.

IV

Leo Baeck: Maimonides, der Mann, sein Werk und seine Wirkung. Düsseldorf-Benrath 1954. Verlag Allgemeine Wochenzeitung der Juden in Deutschland. 31 S. – Bruno Blau: Das Ausnahmerecht für die Juden in Deutschland 1933–1945.

Düsseldorf 1954. Verlag Allgemeine Wochenzeitung der Juden in Deutschland. 125 S. – Konrad Bruder: Die Judenfrage im Religionsunterricht. Arbeitshilfe f. d. Ev. Religionsunterricht. Jg. 6, 1955, S. 25–28. – Johannes Conrad: Die irdische Zukunft Israels. Wuppertal 1953. Verl. R. Brockhaus. 71 S. – Günther Dehn: Antisemitismus. Die Gründe des Judenhasses. Reformatio Jg. 2, 1953, S. 11–20. – Paul Démann (avec la collaboration de R. Bloch): La Catéchèse chrétienne et le peuple de la bible (Cahiers Sioniens, Nr. 3–4). Paris 1952. 220 S. – *Deutsche und Juden.* Vier Beiträge von Elliot Cohen, Rudolf Hagelstange, Luise Rinser und Theodor Heuss (Sonderdruck aus „Der Monat" 1951–53). 20 S. – Festschrift für Leo Baeck. Published by The Council for the Protection of the Rights and Interests of Jews from Germany. London 1953. 112 S. – Robert Frick: Die Gemeinde der Bundestreuen. Monatsschrift für Pastoraltheologie Jg. 44, 1955, S. 117–128. – Otto von Harling: Kirche und Israel. Kirchliches Jahrbuch für die Ev. Kirche in Deutschland 1953. Hrsg. von Joachim Beckmann. Jg. 80, 1954, S. 285–335. – Göte Hedenquist (Hrsg.): The Church and the Jewish People. London 1954. Edinburgh House Press. 212 S. – Hermann Hoffmann: Die Würzburger Judenverfolgung von 1349. Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst. Bd. 5. Würzburg 1953, S. 91–114. – Gerhard Jasper: Wandlungen im Judentum. (Kronbüchlein NF. 16) Stuttgart 1954. Evang. Missionsverl. 68 S. – Ders.: Vom Sinn der Wiedergutmachung an Israel (Schriftenr.: Botschaft u. Dienst). Gütersloh o. J. Verl. „Kirche und Mann". 16 S. – Johannes Jellinek: Eine Handvoll Oliven aus Israel. Stuttgart o. J. Quell-Verl. 174 S., 1 Kt. – E. Jost-Suter: Der Staat Israel als Zeichen einer Zeitenwende. Basel 1949. Brunnen-Verl. 31 S. – Karl Kupisch: Volk ohne Geschichte. Randbemerkungen zur Geschichte der Judenfrage. Berlin 1953. Lettner-Verl. 162 S. – Alfred M. Lilienthal: What Price Israel? Chicago 1953. Henry Regnery Company. VIII, 274 S. – Gertrud Luckner (Hrsg.): Beiträge zur christlichen Betrachtung der Judenfrage. Freiburg i. Br. 1951. Verlag des Rundbriefs zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk. 77 S. – Erich Lüth: Reise ins Gelobte Land. Hrsg.: Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Hamburg. Hamburg 1953. Auerdruck. 70 S. – Hermann Maas: – und will Rachels Kinder wieder bringen in das Land. Reiseeindrücke aus dem heutigen Israel. Mit 16 Bildtaf. und 1 Wortverz. Heilbronn 1955. Eugen Salzer Verl. 215 S. – Wilhelm Maurer: Kirche und Synagoge. Stuttgart 1953. W. Kohlhammer Verl. 135 S. – Die *Moral* in der Politik. Aus einem Hattenheimer Gespräch der Wipog. Mitteilungen der Wirtschaftspolit. Gesellschaft von 1947. 26. Frankfurt a. M. 1953, S. 13–24. – James Parkes: End of an Exile. London 1954. Vallentine, Mitchell & Co. XII, 192 S. – Hans Joachim Schoeps (Hrsg.): Jüdische Geisteswelt. Zeugnisse aus zwei Jahrtausenden (Geist des Abendlandes. Hrsg. v. Hermann Noack). Darmstadt u. Genf 1953. Holle Verl. 357 S. – Stephen Spender: Aliyah. Eine Reise durch Israel. Stuttgart 1953. Steingrüben Verl. 196 S. – An der Stechbahn. Berlin 1951. Evangelische Verlagsanstalt. 54 S. – Paul Tillich: Die Judenfrage, ein christliches und ein deutsches Problem (Schriftenr. d. Dt. Hochschule f. Politik). Berlin 1953. Gebr. Weiß Verl. 48 S. – Urkunden zur Judenpolitik des dritten Reiches (in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur

Wochenzeitung „Das Parlament". 10. u. 17. Nov. 1954). – Wilhelm Vischer: Der neue Staat „Israel" und der Wille Gottes. Basel 1953. Verl. Friedrich Reinhardt. 63 S. – Martin Wittenberg: Gottes Weg mit Israel. Neuendettelsau 1953. Freimund-Verl. 72 S. – Ders.: Wilhelm Löhe und die Juden (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum. N.F. 3). Neuendettelsau 1954. Freimund-Verl. 112 S. – Chaim Yahil: Gegenwartsprobleme des Staates Israel. Mitteilungen der Wirtschaftspolit. Gesellschaft von 1947. 24/25. Frankfurt a. M. 1953, S. 41–52.

Bei der Literatur zum Judentum handelt es sich im wesentlichen um solche, die von Nichtjuden, evangelischen und katholischen Theologen und Nichttheologen verfaßt ist. „Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte" stellt Wilhelm Maurer unter dem Titel „Kirche und Synagoge" dar. Das Buch enthält die von Maurer 1951 in Münster gehaltenen Franz Delitzsch-Vorlesungen, vermehrt um äußerst wertvolle, den Text belegende und zur weiteren Forschung anregende Exkurse, die fast genau die Hälfte des Buches einnehmen, und ein sehr reichhaltiges Literaturverzeichnis. Selbstverständlich können auf so engem Raum bzw. in so begrenzter Zeit nur die großen Linien der Geschichte des Verhältnisses der Kirche zur Synagoge gezeichnet werden; diese aber kommen sehr klar heraus. Es fällt auf, daß M. die markanten Einschnitte bei Konstantin und der Begründung der Reichskirche einerseits und bei der Beendigung des Staatskirchentums andererseits sieht, weil vor und nach diesen beiden Zeitpunkten die Lage für Kirche und Synagoge einigermaßen gleichartig sei, weil dabei beide in Distanz zum Staate stehen und die Möglichkeit haben, „rein ihrem inneren Wesen entsprechend das gegenseitige Verhältnis zu bestimmen, in geistiger Freiheit miteinander um die Wahrheit zu ringen" (S. 10), während zwischen den beiden Zeitpunkten das Verhältnis der Kirche zur Synagoge „in erster Linie eine Frage des Rechts und keine theologische" sei und „mit Gewalt ausgetragen" (S. 11) werde. Ein Einschnitt zweiten Ranges nur scheint ihm mit der Reformation gegeben. Es fragt sich, übrigens nach M.s eigener Darstellung Luthers und der Reformation, ob diese Einteilung theologisch berechtigt und gefordert oder „nichttheologischen Faktoren" zu verdanken sei, einer Vermischung religiöser und rechtlicher Gesichtspunkte, die er hat auseinanderhalten wollen und in der Einzeldarstellung auch auseinandergehalten hat. Es fragt sich weiter, ob nach M.s eigener Darstellung der vorkonstantinischen Zeit diese wirklich einigermaßen gleichartig sei mit der Neuzeit, ob es beide Male dasselbe bedeute, „in geistiger Freiheit miteinander um die Wahrheit zu ringen". Aber in diesen Einwendungen selbst wird ja die hohe Qualität der Darstellung selbst deutlich. Sie legt es nahe, das Verschwinden und die Wiederentdeckung des ursprünglichen Paulinismus zum Einteilungsprinzip zu machen, der im vorkonstantinischen Zeitalter sehr bald

verlorengegangen war, durch Luther und im Pietismus, wenn auch in verschiedener Weise, wieder zur Geltung gebracht wurde. Es wird deutlich, daß, wenn die Kirche im Sinne des Antisemitismus wirkte, dieser durch das jeweils geltende Ideal des christlichen Staates von Konstantin bis zu Stoecker bedingt und bestimmt war, während es etwa in der antijüdischen Polemik der vorkonstantinischen Zeit nicht um Antisemitismus, sondern um den Unterschied im Offenbarungsverständnis ging. Bemerkenswert ist, daß die Jahrhunderte des durch die Kreuzzüge entflammten blutigen Antisemitismus „zum ersten Mal eine planmäßig durchgeführte Judenmission hervorgebracht haben" (S. 32), die sich, weil vor allem durch Apologetik auf der Grundlage rationaler Beweisführung charakterisiert, mit der staatlichen Zwangsbekehrung gut verträgt. Sehr klar kommt Luthers Stellung zu den Juden im Unterschied zu der Reuchlins heraus und wird der „Bruch" zwischen dem jungen und dem alten Luther dahin bestimmt, „daß er die praktisch-rechtlichen Folgerungen, die er in seinen Anfangsjahren aus der missionarischen Verantwortung des Christen abgeleitet hatte, später nicht mehr bejahte" (S. 46), ohne daß er die missionarische Verantwortung je preisgegeben, und ohne daß er, wenn er auch die Gewaltmaßnahmen des Staates begünstigte, je Zwangsmission gebilligt hätte. Der lange Exkurs 9 ist ein wertvoller Beitrag zur Frage nach der durch Luthers Verständnis von Gesetz und Evangelium und Gericht und Gnade und der Geschichte bestimmten Stellung zu den Juden. Grenze und Größe des Pietismus, der die Frage nach Israel als Gesamtheit übersieht und sie damit entpolitisiert und um den einzelnen Juden in echter missionarischer Haltung sich bemüht, werden eindringlich nahegebracht. Daß jeweils das Weiterwirken des Alten neben dem Neuen z. B. auch bei Luther gezeigt wird, zeugt von guter historischer Methode. Eine Einzelbeobachtung soll festgehalten werden: „Religiöse Fragen werden erst dann von den Massen aufgenommen, wenn sie auf das politische Gebiet hinübergreifen; und umgekehrt, politische Fragen werden erst dann von den Massen wirklich erfaßt, wenn sie die religiösen Leidenschaften aufwühlen" (S. 23). Im wesentlichen mit den gleichen Linien wird die Geschichte des Verhältnisses der Kirche zu den Juden von Karl Kupisch in seinen „Randbemerkungen zur Geschichte der Judenfrage" gezeichnet, die er „Volk ohne Geschichte" betitelt. Diese Randbemerkungen wenden sich an einen größeren Leserkreis und kommen nicht ohne gewisse, aber nicht entstellende Vergröberungen aus; ihr Vorzug ist größere Anschaulichkeit, die namentlich in der Schilderung der Neuzeit, etwa dem Kapitel „Probleme der Freiheit", das u. a. die Rothschilds, Heinrich Heine, Karl Marx, Moses Hess, Theodor Herzl behandelt, die Lektüre fesselnd macht. Für das Verständnis der Judenfrage wird die an die Menschenrechte und Menschenwürde appellierende humanistische Denkweise als unzulänglich gewertet und die christlich-theologische gefordert, für die „zwi-

schen der erstaunlichen Erhaltung der Juden und der nicht minder wunderbaren Existenz der christlichen Gemeinde ein rationalem Begreifen entzogener Zusammenhang besteht" und „der Haß gegen *die* Juden zugleich das Nein gegen *den* Juden ist" (S. 8), Feindschaft gegen Gottes Regieren im Judentum wie in der Kirche. Etwas seltsam mutet die Deutung der in die Geschichte von der Auferweckung der Tochter des Jairus eingefügten Geschichte von dem blutflüssigen Weibe an, in der die durch die Rettung der Heiden (blutflüssiges Weib) unterbrochene Rettung Israels (Tochter des Jairus), auf die einzelne Juden (Jairus) gläubig warten, versinnbildlicht gesehen wird. Ein Einzelbild aus der Geschichte gibt Hermann Hoffmanns Aufsatz „Die Würzburger Judenverfolgung von 1349". Ein ganz anderes Stück Geschichte bietet Martin Wittenberg in seiner Schrift „Wilhelm Löhe und die Juden". W. zeichnet mit minutiöser Genauigkeit alle Begegnungen Löhes mit Juden und Löhes Umgang mit Juden. Wenn hier eine Fülle weithin unbekannter Tatsachen eines nicht unbedeutenden Stückes Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts zutage gefördert wird, so ist die Feststellung erstaunlich, daß Löhe bezüglich der jüdischen Zukunft Anschauungen vertrat, die mit seinem Lutehertum nicht recht verträglich sind und ihn in ungewollte, aber bedenkliche Nähe der Darbysten bringen, die W. nicht recht zu vermindern vermag. Mögen manche Äußerungen Löhes in dieser Hinsicht nicht als Lehräußerung, sondern in einer bestimmten, seelsorgerlichen Abzweckung gesprochen oder zu nehmen sein, so bleibt doch nach W.s Untersuchung dreierlei als Lehre zu konstatieren: die künftige Wiederaufrichtung des Volkes und Reiches Israel (im Millennium), eine endzeitliche Rolle Palästinas und die Vorrangstellung Israels im Millennium. Hintergrund ist eine „realistische Eschatologie", die die Verheißungen Alten und Neuen Testaments im Wortsinn nimmt. Was Löhe von den Darbysten unterscheidet, ist eine stärkere Zurückhaltung in Einzelaussagen und eine gewisse Toleranz gegenüber den Verfechtern der „spiritualistischen" Eschatologie. Die theologischen Zusammenhänge, in denen Löhe mit seinen Anschauungen steht, werden in den sehr zahlreichen und wichtigen und weiterführenden Anmerkungen fast mehr noch als im Text aufgezeigt. Wenn er inständig um Liebe zu Israel wirbt, so meint er nicht Humanität und nicht eine Liebe, die den Ernst der Buße ersparen will, sondern eine Liebe, die auch mahnt, die Kluft nicht zu vergessen, „die zwischen einem Juden und einem Christen ist und sein soll" (S. 58), die aber, wenn sie Israel zur Buße ruft, zugleich die Christenheit zur Buße ruft, „deren schuldhafte Versäumnisse und Gedankenlosigkeiten das Judentum in eine verderbliche Entwicklung einlaufen ließen" (S. 55 f.).

Eine grundsätzliche Stellungnahme zur Judenfrage versucht Martin Wittenberg in seiner Schrift „Gottes Weg mit Israel". Die Schrift ist etwas belastet durch ein, wie mir scheint, dem paulinischen Kerygma nicht unbedingt

gerecht werdendes Verständnis des Alten Testaments. Es zeigt sich in der Ver-
wendung einer Fülle von Einzelzitaten wie in der Rede vom „Christusgefälle"
der Verheißungen, der Institutionen, Urgestalten und Führungen Israels und
von dem im Bilde Jesu enthüllten „Stilgesetz von Gottes Handeln mit Israel"
(S. 11). Sie könnte zwar legitim sein, wenn nicht dahinter die Behauptung
stände, daß im Alten Testament die „Kategorien, Begriffe und Bilder" ver-
mittelt werden, „mit deren Hilfe wir Ihn allein sachgemäß begreifen können"
und die Geschichte Israels in ihrem Verlauf die Bestimmung erhielte, „den
Raum für Christus zu sichern und freizumachen" (S. 15), so daß nicht deut-
lich wird, daß die Erfüllung auch immer ein Zerbrechen des Alten ist. Des
Vorzug der Schrift ist die große Zurückhaltung, die trotz allem in der Deutung
von Rm 11 25 f.; Act 1 6 ff. und Apc 20 1–6 und bezüglich ihrer Auskunft über
die Zukunft ihrer Judenheit geübt wird, und die evangelische Haltung zu den
drei Fragen: „Heiliges Land und Heilige Sprache?"; „Ein besonderer jüdi-
scher Zugang zu Jesus? Eine messianische Synagoge?"; „Die Begründung
des Staates Israel ein heilsgeschichtliches Datum?". Eine wertvolle Ergän-
zung bieten die zahlreichen Anmerkungen mit Hinweisen auf z. T. sehr ent-
legene Literatur. Paul Tillich behandelt „Die Judenfrage, ein christliches
und ein deutsches Problem" in einer schmalen, durch Prägnanz des Aus-
drucks und Klarheit der Gedankenführung ausgezeichneten Schrift von der
Erörterung der grundlegenden Begriffe an bis zu dem Punkt, „wo die Analyse
aufhört und wo man nur noch predigen kann" (S. 48). Es gibt bereits der gan-
zen Erörterung ihren Charakter, wenn zunächst außer den Begriffen Juden-
frage, christlich und deutsch vor allem der Begriff der Schuld als der für den
ganzen Fragenkomplex entscheidende analysiert und verstanden wird 1. im
Sinn von unmittelbarer Ursache, 2. im Sinn von mangelnder Ausübung von
Verantwortlichkeit, 3. im Sinn der Unterdrückung von Wissen, 4. im Sinn
des Vergessens und 5. im Sinn des kalkulierenden Abwägens, „auf Grund des-
sen man sagt, wir haben übel gehandelt, aber wir haben auch entsprechend
gelitten" (S. 9). T. schränkt den Begriff Antisemitismus auf den im späten
19. Jahrhundert im Zusammenhang mit dem philosophischen Naturalismus
entstandenen und von seiner naturalistischen Anthropologie erfundenen Ras-
senantisemitismus ein und unterscheidet ihn scharf vom Antijudaismus, der
seit den Tagen des Johannesevangeliums in der Kirche geherrscht habe, sieht
aber beide in der Weise verbunden, daß aus dem „oft unbewußten Antijudais-
mus der christlichen Kirche der bewußte Antisemitismus der letzten hundert
Jahre seine Nahrung gezogen" (S. 14) hat. An die Stelle des Antijudaismus,
durch den die Kirche schuldig geworden ist, setzt T. die Einsicht, daß das
Judentum „eine bleibende Funktion, auch im neuen Äon" hat, daß es nicht
aufhören wird, „solange es noch Heidentum auf der Erde gibt" (S. 11), weil
es die Kirche vor dem Rückfall ins Heidentum zu bewahren hat. Damit ver-

bietet sich auf der einen Seite eine Nivellierung der Unterschiede zwischen Judentum und Christentum, auf der anderen Seite „eine aktive missionarische Tätigkeit seitens der Christen, die auf gläubige Juden gerichtet ist", während eine „aufnehmende Judenmission" für möglich gehalten wird „in Fällen, wo dem jüdischen Menschen seine existenziellen Grenzen sichtbar geworden sind, und er nun die Frage erhebt nach etwas, was darüber hinausgeht", und der Christ zeigen kann, „daß die christlichen Symbole eine Antwort auf die inneren Konflikte des Judentums geben können" (S. 15). Für die Judenfrage als deutsches Problem erscheint T. grundlegend der Aufweis von „Strukturanalogien zwischen dem jüdischen und dem deutschen Charakter". So bestechend sie sind, so ist doch z. B. schon zweifelhaft, ob wirklich die Deutschen in der Reformation Analoges erlebt haben wie die Juden in ihrer Prophetie mit allen Konsequenzen, die daraus gezogen werden, und es ist nicht ohne weiteres einsichtig, ob die sich an deren Zeichnung anschließende Charakteristik des Antisemitismus speziell den deutschen Antisemitismus charakterisiert, etwa die These: „Ideell wie reell schafft der Antisemitismus das, wogegen er kämpft" (S. 25). Womöglich noch stärker machen systematische Prinzipien die Geschichte sich untertan, wo die Judenfrage als religiöses Problem behandelt wird. Entscheidend ist hier die Polarität zwischen dem Heiligen als dem, was uns unbedingt angeht, „sofern es gegenwärtig ist", und dem Heiligen, „sofern es gefordert ist", zwischen dem Heiligen sakramentalen und dem Heiligen prophetischen Charakters, zwischen raumgebundener und zeitgebundener Religion. Als raumgebundene Religion wird alles – polytheistische – Heidentum verstanden, als zeitgebundene das Judentum (und Christentum). Genauer gesprochen handelt es sich im Judentum um den ständigen „Konflikt zwischen der Macht des Raumes, dem alles, was Dasein hat, unterworfen ist, und der Forderung der Zeit, die aus der Sicherung des Raumes herausreißt" (S. 35). Damit ist die für alle Zeiten geltende Funktion des Judentums gegeben, „den Geist des Prophetismus wachzuhalten, sich selbst gegenüber, gegenüber den nationalen Gruppen und gegenüber den christlichen Kirchen, wenn sie der Bindung an den Raum verfallen" (S. 37). Es wird nicht deutlich, warum dem Christentum nicht dieselbe Funktion zuerkannt wird. Strenggenommen wird wohl nur die Notwendigkeit des Alten Testaments, nicht aber des heutigen Judentums für die Kirche bewiesen. Es ist mindestens eine philosophische Verdünnung, wenn nicht Verfehlung des Selbstverständnisses des Judentums, wenn aus jener Polarität von Raum und Zeit Diaspora als ein Begriff verstanden wird, „der das Wesen des Juden selbst ausdrückt. Vom Raum her gesehen lebt das Judentum notwendig in der Zerstreuung" (S. 39). Von den Vorschlägen, die T. den Deutschen und den Christen für die Lösung der Judenfrage macht, ist der erste sicherlich der wichtigste, „daß man innerlich die Verantwortung übernimmt für das, was

geschehen ist, ohne es durch quantitative Berechnungen von Schuld und Strafe zu überdecken" (S. 43). Es liegt nicht, wie es bei T. scheint, auf der gleichen Ebene, wenn er eine „kollektive Analyse" fordert, um die „pervertierte Funktion im Haushalt der Seele" ins Bewußtsein zu heben, die zum Antisemitismus führte, und damit zusammenhängend Nüchternheit und Überwindung des Minderwertigkeitskomplexes samt seiner Kompensation durch Arroganz. Nicht recht einleuchtend aber ist die Forderung der „Einordnung der Deutschen in die westliche Kulturwelt . . . wegen der Einheit der christlich-humanistischen Kultur" (S. 45) und ihre Beziehung zur jüdischen Frage: „Das Deutsche Volk kann ein Verständnis für den prophetisch-humanistischen Charakter des Judentums nur dann gewinnen, wenn es sich selber dem christlich-humanistischen Charakter des Westens einordnet" (S. 46); seltsam erscheinen die historischen Gründe, die „Deutschland daran gehindert haben, sich dem christlichen Humanismus voll zu öffnen" (S. 45). Dem Christentum aber wird mit Recht die Notwendigkeit bezeugt, daß es „das Alte Testament als einen integralen Bestandteil der christlichen Bibel" festhalte, um nicht „in eine heidnische Sekte mystisch-okkulter Art" sich zu verwandeln, die Bekämpfung des eigenen Antijudaismus ans Herz gelegt und ihm das Judentum als „Repräsentant der prophetischen Kritik an sich selbst" gegenübergestellt, als notwendig, „solange es Heidentum innerhalb und außerhalb des Christentums gibt" (S. 47). Darin ist der grundsätzliche Widerspruch zwischen Christentum und Judentum eingeschlossen, der in dem Glauben beschlossen ist, daß Jesus der Christus ist. Und wie an diesem Punkte „die Analyse aufhört" und „man nur noch predigen kann", so kann auf den jüdischen Einwand, daß Jesus nicht die Funktion des Messias erfüllt habe, nämlich „die Wirklichkeit zu verwandeln und eine neue Wirklichkeit herbeizuführen" (S. 47), keine argumentierende Antwort, sondern nur eine „Antwort des Seins" (S. 48) gegeben werden.

In schlichterer Weise geht Günther Dehn in seinem Aufsatz „Antisemitismus" den Ursachen dieses unter verschiedener ideologischer Begründung auftretenden Phänomens nach und findet als eigentliche Ursache der „unerklärlichen Feindschaft" die „metaphysische Fremdheit der Juden" (S. 17), die in dem Doppelten begründet ist, daß Israel das auserwählte Volk ist, und daß es seine Erwählung nicht erfüllt, seinen Auftrag nicht durchgeführt hat. Wenn Israel (und die Welt) irgendwie, „wenn auch oft nur ahnungsweise und säkular gefärbt", um seine Auserwähltheit weiß, so wird ihm andererseits erklärt, daß ihm seine Aufgabe genommen ist, weil es seine Erwählung nicht erfüllt hat, daß aber die Treue Gottes nicht von ihm genommen ist, so daß Antisemitismus, zu dessen Überwindung der Appell an die Menschlichkeit keineswegs immer ausreicht, unmöglich und Judenmission notwendig wird, in der, im Geiste von Röm 10 1, die Christenheit „Israel, der Schwester mit

der Binde vor den Augen, voll zugewandt ist, um ihr zu dem zu verhelfen, wozu Gott sie bestimmt hat" (S. 20). Zum Verständnis von Wilhelm Vischers Schrift „Der neue Staat ‚Israel' und der Wille Gottes" ist wesentlich, in welchem Sinne der Begriff „Zeichen" verwendet wird. Zwar wird erklärt: „Zeichen im biblischen Sinn werden für den Glauben gegeben und sind insofern keine Beweise", aber es scheint vorausgesetzt zu werden, daß es sich nicht nur um – letztlich unverbindliche – Deutung bestimmter Geschehnisse der Gegenwart handelt, sondern daß bestimmten Geschehnissen der Gegenwart dieselbe Glauben fordernde Zeichenhaftigkeit eigne wie biblisch als Zeichen bezeugten Geschehnissen. Sollte das der Fall sein, so wird die Aussage fragwürdig, daß die Entstehung des Staates Israel ein Zeichen dafür sei, „daß tatsächlich ein Zusammenhang besteht zwischen den Juden von heute und dem auserwählten Volk der Bibel, das heute wie vor Jahrtausenden Gott mit diesen Menschen in einer besonderen Weise verbündet ist, um seine Gegenwart in der Weltgeschichte, seine Absicht und seinen Sieg allen Menschen bekanntzumachen" (S. 24), „daß die Juden auch heute noch ein auserwählter Knecht sind, durch den Gott die Politik seines Reiches auf der Erde treibt" (S. 26 f.), „daß Gott entschlossen ist, den Weg, den er seinerzeit auf der Erde angefangen hat, heute weiter und bis zum Ende zu gehen" (S. 32 f.). Ja V. fragt auch in allem Ernst, ob Palästina „noch eine besondere strategische Aufgabe zugewiesen sei beim Einnehmen der Erde für das Reich Gottes" (S. 32). Es wird das Entstehen des Staates als Zeugnis für die Art des im Lobgesang der Maria Luk 1 51–54 beschriebenen Handelns Gottes verstanden. Wichtiger ist die Beobachtung, daß bisher niemand durch Atheismus oder Glauben an Israel anstatt an Gott aus Israel ausschied, wohl aber jeder, der sich zu Jesus als dem Messias Israels bekannte, es ist jedoch nicht ganz sicher, daß das grundsätzlich, wenn auch verfassungsmäßig, anders geworden ist. Es ist indes der Vorzug des Buches, daß es trotz aller „Zeichen" nicht übersieht, daß dieser Staat, wie er ist und sich selbst versteht, nicht dem Willen Gottes entspricht, und daß der Glaube an die Vergebung Gottes „in Jesus Christus der Wille Gottes mit dem Staat Israel" (S. 63) ist. E. Jost-Suters Schrift „Der Staat Israel als Zeichen einer Zeitenwende", die das vierte der vier danielischen Weltzeitalter, das mit der Wiederkunft Jesu anbricht, als die Vorvollendung, auf die die ewige Vollendung, oder den Vorsabbath, auf den der ewige Sabbath folgen wird, erwartet, sieht zwar in dem Staat Israel ein Zeichen dafür, „daß Gott mit Israel noch etwas vorhat" (S. 12), lehnt aber die Meinung ab, „daß die Juden im tausendjährigen Reich eine besondere Stellung einnehmen werden" (S. 19), während sie nach ihrer Bekehrung freilich „eine besonders gesegnete Rolle in der Einbringung der göttlichen Nach- oder Haupternte spielen" werden. Der Verfasser ist zu tief überzeugt davon, daß das Evangelium die Welt „nicht in einen Ruhe-, sondern in einen

Gärungszustand" (S. 23) versetzt, als daß er nicht auch hinsichtlich der Juden und des Staates Israel, gerade weil sie endzeitliche Bedeutung haben, zum Ausdruck bringen müßte, daß sie „nicht ein Moment des Ausgleichs und der Beruhigung in dieser Welt" seien und der Staat Israel „nicht immer eine rühmliche Rolle spielen" (S. 21) werde. Der Staat ist nur die Voraussetzung für die Bildung einer jüdischen Kern- und Zeugengemeinde, der die Volksbekehrung erst später folgen wird. Johannes Conrad folgt in seiner Schrift „Die irdische Zukunft Israels. Was sagt Gott?" dem Prinzip, „daß man die Verheißungen geistlich deuten darf, daß es aber gegen den Geist der Heiligen Schrift ist, nur diese *eine* Deutung zuzulassen" (S. 31). Aus der Fülle der Erwartungen, die so gewonnen werden, seien nur einige besonders erstaunliche genannt. Die Regierung des Messias im Kernland Kanaan wird so weise sein, „daß die Völker aufmerksam werden und kommen, um sich Rat bei ihm zu holen – nicht nur in Glaubenssachen, sondern auch in völkerrechtlichen Fragen" (S. 50); seiner Autorität beugen sich alle, und der Weltfriede kehrt ein. Das Land Kanaan wird so erstaunlich fruchtbar sein, daß die andern Völker aufmerksam werden und hinzueilen. Vor allem aber wird es eine alles Bisherige in den Schatten stellende „christliche Kultur unter Führung Jerusalems" geben. „Gott wird durch einen Geist der Wiedergutmachung die Völker treiben, ihre Schätze nach Jerusalem zu bringen." Das Wissen der Menschheit wird Gott „ungeahnt erweitern", und es ist „zu erwarten, daß . . . die Atomkräfte nur zum Segen der Menschheit verwertet werden". „Israel wird Finanzier der Völkerwelt, ist aber nun ganz frei vom Mammonsdienst" (S. 52). Weder wird man mit der hier geübten Exegese dem Sinn des Alten Testaments gerecht noch wird Israel der Weg zum Heil gezeigt. Wohl aber könnte man die Schrift als ein ergreifendes Zeugnis von der Gewalt menschlicher Sehnsüchte werten. Gerhard Jasper stellt in allgemeinverständlicher Weise „Wandlungen im Judentum" dar, von mehr statistischen, aber sehr schwerwiegenden Angaben über die zahlenmäßige Schwerpunktverlagerung und Verluste über die Wandlungen in der Sprache des Judentums, den inneren Zusammenbruch der Assimilation, den „Zionismus als nationale Verengung des Judentums" und „Israels Kampf um die innere Neubesinnung auf seine Weltbestimmung" zu dem Kapitel „Das Volk Israel als das ‚seltsam hoch Mysterium' Gottes", in dem dies Mysterium mit der rechten nüchternen Zurückhaltung behandelt wird. Zweimal wird Matth 25 39 statt 23 39 (S. 34 und 46) genannt. Leider fehlt ein Inhaltsverzeichnis, das durch die im übrigen sehr nützlichen Erläuterungen und Literaturangaben nicht ersetzt wird. In der kleinen Schrift „Vom Sinn der Wiedergutmachung" stellt Gerhard Jasper die Entwicklung der deutschen Haltung zur Judenfrage in der Nachkriegszeit bis zum Wiedergutmachungsabkommen und dem Protest der Araber, weithin durch Zitierung von Nachkriegsstimmen und -dokumenten, dar.

Sorgfältigen Studiums wert ist der von Göte Hedenquist herausgegebene Sammelband „The Church and the Jewish People", wenn natürlich auch nicht alle Beiträge gleichen Wertes sind. Man kann eine gewisse Spannung feststellen zwischen dem Bemühen um Verstehen, Verständigung und Zusammenarbeit von Christen und Juden einerseits und Recht und Pflicht zur Mission der Kirche an Israel andererseits. Es ist bedeutsam, daß gerade Leo Baeck in seinem Beitrag „Some questions to the Christian Church from the Jewish point of view" die missionarische Aufgabe der Kirche anerkennt und gar ihr Verständnis fördert. Seine These ist, daß Judentum und Christentum einander Mahnung und Warnung, das Christentum das Gewissen des Judentums und das Judentum das Gewissen des Christentums sein und so nicht wider-, sondern miteinander vor Gottes Gericht treten sollen, vor das, wie beide wissen, der Mensch täglich gerufen wird. Nur vom gemeinsamen Blick aufs Ende her vermag Baeck einen gemeinsamen Weg oder doch gemeinsame Richtung zu erwarten. Diese Art des Miteinander setzt für B. gerade voraus, daß „des andern Glaube sein Heiligtum ist, das nicht . . . diskutiert werden kann" (S. 104). Diskutabel ist nicht, was der Glaube sagt, sondern *wie* er es sagt. Und hier sieht er auf Grund jahrhundertealter Erfahrungen die Kirche der dritten Versuchung Jesu ausgesetzt, ihre Verkündigung in den Dienst der Macht zu stellen. Wird diese Versuchung vermieden, so wird die Mission zu einer im Wesen der Kirche liegenden Verpflichtung, die weder das Judentum noch sonst jemand das Recht hat als feindlichen Angriff zu empfinden. Die Meinung dagegen, daß das Judentum (seit der Verwerfung Jesu) keine legitime Existenz und Aufgabe mehr habe und nur noch ein Schatten der Geschichte sei, wird als das schlimmste Hindernis für jedes gegenseitige Verstehen abgelehnt. Die Christenheit sollte die Geschichte Israels als eine Geschichte des Kampfes um seine religiöse Existenz verstehen, als eine Geschichte zugleich von „renascences" und anerkennen, daß sie Erbe dieser Geschichte, namentlich Erbe der hebräischen Bibel ist, und daß infolgedessen die Geschichte der kirchlichen Lehre in nicht geringem Maße eine „Geschichte des Judentums innerhalb der Kirche", „ein Teil des jüdischen Dramas in der Welt ist". William W. Simpsons Aufsatz „Co-operation between Christians and Jews" ist vor allem dadurch wertvoll, daß er eine Übersicht über die tatsächlich vorhandene jüdisch-christliche Zusammenarbeit in der Welt gibt. S. sieht zwar die Grenzen der Zusammenarbeit und wendet sich gegen jede Verschleierung der fundamentalen Differenzen zwischen Judentum und Christentum; er sieht, daß die christliche Aussage, daß das Wort Fleisch geworden ist, für den Juden unannehmbar ist, aber es scheint, daß der Dialog, für den er sich einsetzt, nicht Verkündigung einschließt und die Kooperation den Differenzen ausweicht. Aber von jedem Akt der Kooperation, der jahrhundertealte Mißverständnisse und Vorurteile beseitigen hilft, erwartet er, daß er „das Kom-

men des Reiches Gottes beschleunigen" (S. 142) hilft. Die missionarische Aufgabe der Kirche an Israel wird mit theologischer Sauberkeit und großer Liebe außer in der Einführung von Stephen Neill behandelt in Karl-Heinrich Rengstorfs Beitrag „The Jewish Problem and the Church's understanding of its own mission" und in dem von Robert Smith über „The Christian Message to Israel". Neben ihnen muß Hans-Joachim Schoeps' gedankenreicher Beitrag „Faith and the Jewish Law Today" genannt werden, der die innere Situation des deutschen Judentums in der „nach-jüdischen Situation" zeichnet, und H. L. Ellisons Aufsatz „The Church and the Hebrew Christian", der über Entwicklung, Anschauungen und Aufgaben der judenchristlichen Allianz umfassend informiert. Aber auch bei dieser Auswahl aus der Fülle der Beiträge muß es mit der Nennung sein Bewenden haben; ein auch nur knappes Referat, das ihrer Bedeutung gerecht werden wollte, würde allzugroßen Umfang beanspruchen. Eine umfassende Übersicht über „Kirche und Israel" in Deutschland gibt Otto von Harling in seinem Aufsatz im „Kirchlichen Jahrbuch für die Ev. Kirche in Deutschland". Hier werden außer einer äußerst knappen Skizze über „die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses zwischen Kirche und Israel", in der der letzte, die Zeit des Nationalsozialismus behandelnde Abschnitt der eigentlich wichtige ist, vor allem alle einschlägigen Dokumente über „Die Lage nach 1945 – Schuldfrage und Wiedergutmachungsproblem" mit erläuternden Ausführungen geboten und „Die Wege der Begegnung zwischen Kirche und Israel" (Judenmission, Institutum Judaicum Delitzschianum, Deutscher Evangelischer Ausschuß für Dienst an Israel, christlich jüdische Zusammenarbeit) sachkundig und umfassend und z. T. mit berechtigter und begründeter Kritik dargestellt. Auf eine Einzelerscheinung des Judentums bezieht sich Robert Fricks Aufsatz „Die Gemeinde der Bundestreuen", in dem über die von Martin Buber gesammelten und übersetzten „Erzählungen der Chassidim" unter dem Eindruck ihrer „verpflichtenden Kraft" und mit der Frage referiert wird, „ob der gesetzestreue und offenbarungsgläubige Jude nicht noch eine Botschaft und Weisung für uns Christen hat" (S. 117). Hingewiesen sei auch auf Konrad Bruders Aufsatz „Was gehen uns die Juden an?" als ersten einer beabsichtigten Reihe von Aufsätzen über „Die Judenfrage im Religionsunterricht". Er ist von der Erkenntnis geleitet, daß dem Antisemitismus nicht durch „humanitär-moralische Maßnahmen" noch durch Bemühungen um einen guten Leumund der Juden, sondern am wirksamsten durch eine rechte Auslegung des Alten Testaments gewehrt werde.

Über den Staat Israel liegen eine Reihe von Reiseberichten vor. Hermann Maas veröffentlicht den seinen unter dem Titel „– und will Rachels Kinder wiederbringen in das Land". Es spricht aus jeder Seite eine heiße Liebe zu Israel, dem Staat, dem Land und seinen Menschen. Man hat den Eindruck,

daß er den Zionismus als „gläubigen Realismus" nicht nur versteht, sondern teilt. Für ihn ist er nicht Nationalismus, sondern Glaube, „Heimkehr aus dem Ghetto, aus der Verstümmelung des Lebens in seine Totalität und das Heil. Wo sich Israel für Zion entscheidet, ist es gesegnet" (S. 48). Mehr als der Riß zwischen Synagoge und Leben, zwischen „Pietät gegenüber der Tradition" und dem „Ruf einer neuen Welt", mehr als Zweifel und Nihilismus wiegen ihm die Wundertaten Gottes durch den Zionismus, die er als Erfüllung prophetischer Verheißungen sieht, und er meint, „daß es Israel geht, wie oft wahrhaft Großen, die mehr sind als sie von sich wissen" (S. 47). Mehr als einmal taucht in den Gesprächen mit Juden auf ihrem Höhepunkt das Geheimnis des Gottesknechtes von Jesaja 53 auf, aber wir erfahren nicht, ob von Jesus dabei irgendwie die Rede gewesen ist. Als der Stein, den die Bauleute verworfen haben, und den Gott zum Grund- und Eckstein machte, wird jedenfalls Israel verstanden (S. 78). Und „in den Dörfern und Heimen der Kinder stehen die Füße der Leiter Jakobs, auf deren Sprossen die Engel auf- und niedersteigen" (S. 121). Genannt wird Jesus wohl nur da, wo über die Jesusfrage in Israel referiert wird. Es fragt sich, ob das Schweigen von Jesus als dem Christus in jener „Selbstidentifizierung eines Christen mit den Juden" begründet ist, von der das Vorwort redet, oder ob der Reisebericht nicht preisgeben sollte, was im Geheimnis persönlicher Begegnung geschah. Anderer Art, wenn auch von derselben Liebe bestimmt, ist der schöne und außerordentlich fesselnde Reisebericht Johannes Jellineks „Eine Handvoll Oliven aus Israel". Ergreifend, aber ohne Schwärmerei ist das Kapitel „Ein Jude erzählt von Bethlehem", vielleicht noch stärker das Kapitel „Mit geballten Fäusten", das mit den Sätzen schließt: „Mit geballten Fäusten steht Israel vor Gott. Saul auf dem Wege nach Damaskus?" (S. 78), in dem aber auch festgestellt wird, daß „das Gespräch früher oder später auf das Wesentliche... kommt: die Frage nach Gott ... Keine Freundschaft zerbricht an solchem Gespräch – entscheidend ist nur die Freundschaft für Israel; sie gibt dann auch das Recht zu liebevoller Ermahnung" (S. 74). In dieser Haltung wird dann ein deutliches Wort von Christus durchaus möglich, freilich ein Wort in Furcht und Zittern, wie es in dem Kapitel „Ein Sonntag ..." eindringlich laut wird und das doch von Christus als dem redet, der allein die Verheißung erfüllt und die Hoffnung, von der die Nationalhymne singt. Beschämend für die Christen ist das Kapitel „Mit lächelnder Toleranz ...", das, bei klarer Anerkennung der Missionsverpflichtung, den beklagenswerten Zustand der christlichen Mission im Heiligen Lande beschreibt. Erich Lüth schreibt seine „Reise ins Gelobte Land" in Bewunderung für die heroischen Leistungen der Israelis, durch die „ein an das Wunderbare grenzender Wandel, eine Neugeburt oder Wiedergeburt des Landes" (S. 25) begonnen hat, und über denen ihm „der Segen eines neuen Bundes zu ruhen scheint" (S. 22). Am wichtig-

sten dürfte die Zeichnung des neuen Menschen in Israel sein, der vom Typ „der Aufrechten, Starken, Selbstbewußten, körperlich und geistig Beweglichen, der Zähen und im Ringen ums Dasein Tapferen" (S. 37) ist. Stephen Spenders Reise durch Israel, die er in seinem Buche „Aliyah" beschrieben hat, hatte zum eigentlichen Ziel das Studium der Tätigkeit und Einrichtungen der Jugend-Aliyah, die Kinder und Jugendliche nach Israel bringt und hier für ihre weitere Erziehung sorgt. Aber Sp. berichtet nicht nur eingehend über die achtunggebietenden Leistungen der Jugend-Aliyah und ihre Schwierigkeiten, sondern gerät von ihr aus immer wieder an die wesentlichen Probleme, Schwierigkeiten und Leistungen Israels. Das wesentliche Problem sieht er in der „paradoxen Natur des jüdischen Staates" (S. 35). Während bisher Jude sein gleichbedeutend war mit im Exil, als eine Minorität oder im Ghetto leben, galt es nun, „den Typus eines Juden zu schaffen, der nicht ‚jüdisch' sein sollte", einen „positiven" Juden. Die aus der Zerstreuung Gesammelten aber erkannten, daß „sie nichts Gemeinsames verbindet als die Verfolgungen" (S. 36). Der Jude steht nun dem Juden gegenüber, er wird „sein eigenes Gegenüber". Er erkennt sich nicht als Juden, weil die anderen Juden ihm fremder sind als die Menschen, deren Land er verlassen hat. Er lebt in Israel als „ein aus dem Exil Vertriebener" (S. 37). Sp. sieht die Spaltungen, die infolgedessen Israel durchziehen, die zwischen den orientalischen und den westlichen Juden, zwischen Orthodoxen und Nichtorthodoxen verschiedener Prägung, hält aber die Spaltungen für gebändigt und überwindbar durch das gemeinsame Judentum, das jedoch fast mehr eine Aufgabe als eine Wirklichkeit ist. Die gemeinsame Basis, die gesucht werden muß, sieht er in der Religion. Obwohl gerade die religiöse Spaltung besonders tief ist, scheint sie ihm überwindbar, weil einerseits die Orthodoxie nicht mehr, wie im Exil, „die starren Formen" nötig habe zum Schutz vor Selbstauflösung des Judentums, sondern sie der neuen geschichtlichen Situation anpassen könne, und weil andererseits der Agnostiker in der Gründung und Leistung seines Staates ein religiöses Erlebnis gehabt habe. „Die Juden müssen ihre Einigkeit in einer neuen Gottesfurcht finden", in der „Ehrfurcht". „Was nottut, ist die allgemeine Erziehung zum Glauben an das neue Israel" (S. 192). Freilich wird damit gründlich das Wesen der Orthodoxie verkannt, wenn man meint, es handle sich in ihr um Formen, und die Einigung, die empfohlen wird, ist von einer Art, die dem Judentum ebenso schädlich wäre wie entsprechende Versuche im christlichen Bereich. Aufmerksam gehört zu werden aber verdient die Erkenntnis Sp.s, daß, wenn Israel „für die Juden ihr nationales Heim" bedeutet, es für die christliche Welt „die Wiedergutmachung eines jahrhundertelangen Antisemitismus" bedeutet, für den sie verantwortlich ist. Nicht nur mit dem Staat Israel, wie der Titel vermuten lassen könnte, befaßt sich James Parkes' Buch „End of an Exile". Es ist mit dem Exil etwas Umfassenderes gemeint

als Staatlosigkeit, ein bestimmtes Verhältnis der Juden zu ihrer Umwelt, von dem die Nichtexistenz eines Staates nur ein Symptom oder ein Teiltatbestand ist. Darauf verweist der Untertitel „Israel, the Jews and the Gentile World". Das Buch ist von der doppelten Einsicht durchzogen, einmal daß das Judentum den Anspruch erhebt, eine universale Religion zu sein, und gleichzeitig an die Nation gebunden ist, und zum andern, daß das palästinensische Judentum bzw. der Staat Israel und die Diaspora aufeinander bezogen sind. P. sieht Israel aus fünf Wurzeln gewachsen, dem Judaismus, der messianischen Hoffnung, der jüdischen Geschichte, die eine lange Erfahrung von Ungleichheit (inequality) und Unsicherheit unter der Herrschaft von Christentum und Islam war, der Kontinuität jüdischen Lebens in Israel und der Beziehung der palästinensischen Judenheit zur jüdischen Welt im Laufe der Geschichte. Er sieht in der jüdischen Geschichte, der Paradoxie jüdischer Religion entsprechend, den „ethischen Monotheismus" und den Willen, als Volk zu überleben, miteinander ringen. Der für die Bestimmung des Judentums unzulängliche Begriff des ethischen Monotheismus wird durch die Einsicht tragbar, daß für das jüdische Leben nicht der Prophetismus, sondern die Thora entscheidend gewesen ist, durch die das Judentum zur Religion des „know – how" (S. 84) geworden ist, eine besondere Weise des Lebens, nicht ein philosophisches System oder ein persönlicher Glaube. Es wird sehr schön gezeigt, wie diese Art die Teilnahme der Juden am Leben der Welt nach der Emanzipation in besonderer Weise gestaltete, auch in dem Sinne, daß im Gegensatz zu der Welt, in der die Politik als Kunst des Möglichen gilt, Israel mit dem Unmöglichen beschäftigt gewesen ist. Der Wille zu überleben aber, die andere Kraft jüdischer Geschichte, die für lange ins Ghetto führte, hat im 19. Jahrhundert zur „Gentilisation" geführt, zu dem brennenden Verlangen, zu sein wie andere Menschen und zu sein wie andere Völker, das die Emanzipation sowohl wie den Zionismus bestimmte, auch mit der Folge, daß der Rabbiner in seinen Funktionen dem christlichen Geistlichen angeglichen wurde. Das – osteuropäische – Ghetto aber versteht P. als Versetzung des Landes Israel nach Osteuropa (displaced land of Israel). Er dürfte aber keineswegs der Zustimmung des ganzen Judentums sicher sein, wenn er behauptet, daß Israels Überleben nicht auf den Zaun des Gesetzes zurückzuführen sei, sondern auf „jene grundlegenden ethischen und moralischen Prinzipien, welche die Juden als obligatorisch für alle Menschen ansehen, wenn auch in der jüdischen Gemeinschaft besser verstanden als sonstwo" (S. 173). Besondere Beachtung beanspruchen die Ausführungen über Jerusalem und die geheimnisvolle Qualität der Stadt, deren Einheit als eine geistliche Aufgabe verstanden wird. Obwohl P. den Staat Israel bejaht, betont er, daß Israel auf die Diaspora angewiesen ist, wenn der Staat nicht zu einem levantinischen Staat entarten soll.

Für die Beziehungen zwischen Israel und dem deutschen Volk muß hingewiesen werden auf den Auszug aus einem Vortrag von Chaim Yahil über „Gegenwartsprobleme des Staates Israel" und vier unter dem Titel *„Die Moral in der Politik"* zusammengefaßte Beiträge, deren erster ein deutsch-israelisches Gespräch über „Die Deutschen und der Israelvertrag" wiedergibt, deren zweiter den „Antisemitismus in Deutschland", deren dritter eine israelische Stellungnahme „Aussöhnung mit dem deutschen Volk?" und deren letzter sehr kurz „Die Deutschen und die persönliche Wiedergutmachung" behandelt. Aus ihnen gilt es einerseits die Überzeugung festzuhalten, daß „in unserem postchristlichen Zeitalter jede Bewegung, die das christliche Erbe bewußt beseitigen will, den Juden zu Leibe gehen wird" (Heft 26 S. 17), und andererseits die jüdische Feststellung, „daß wir schlechte Hasser sind" (ebda. S. 22) und daß daraus, ohne daß von Schuld und Vergebung die Rede wäre, die Möglichkeit sich ergäbe, „daß sich die beiden Völker zu irgendeiner Zeit wieder annähern werden" (ebda. S. 23). In diesem Zusammenhang ist auch der Sonderdruck *„Deutsche und Juden"* aus „Der Monat" zu nennen, in dem Elliot Cohens Rede „Deutsche und Juden", Rudolf Hagelstanges Aufsatz „Sühne und Ehre", Luise Rinsers Aufruf zur Besinnung „Über den Antisemitismus" und Theodor Heuss' Ansprache bei der Weihe eines Mahnmals für die Opfer des Konzentrationslagers Bergen-Belsen „Ein Mahnmal" vereinigt sind. Cohen führt seine Erörterungen über die Judenvernichtung zu dem Schluß, daß es Sache der Deutschen sei, ein Zwiegespräch mit den Juden zu beginnen und das Schweigen zu brechen, das den Verdacht erregt, daß sie „sich mit dem Geschehenen einverstanden erklärt haben" (S. 4). Freilich scheint C. die eigentliche Tiefe des Problems nicht zu erreichen, denn für ihn liegt „der einzige Weg zu einer Versöhnung zwischen Menschen . . . bei dem was wir Vernunft nennen", obschon er Vernunft als „Zusammenfassung der innerlichsten geistigen und seelischen Kräfte" (S. 5) versteht. Rudolf Hagelstange sieht nicht die Natur, aber den Adel des Menschen und namentlich des Christen darin, „Verantwortung auch für das zu empfinden, was er selbst nicht tut" (S. 9 f.) und unsere Ehre darin, „daß wir haften, nicht weil... es uns auferlegt ist, sondern weil wir Ehre haben" (S. 11). Damit wird sehr eindrücklich die umfassende Aufgabe gestellt, „den Haß, der einst gesät wurde, in Geduld und mit dem Fleiße der Liebe wieder auszujäten" (S. 13), allen Haß zu überwinden zu trachten außer dem gegen Unrecht und Unmenschlichkeit. Luise Rinsers leidenschaftliche Worte „Über den Antisemitismus" haben zum Kern die aufrüttelnde Einsicht: „Nicht die Juden müssen sich ändern, der Antisemit muß sich ändern" (S. 16). Und Theodor Heuss sieht den nationalsozialistischen Antisemitismus in dem „Durchbruch des biologischen Naturalismus der Halbbildung" begründet, der „zur Pedanterie des Mordens als schier

automatischem Vorgang, ohne das bescheidene Bedürfnis nach einem bescheidenen quasi-moralischen Maß" (S. 19) führte.

Von einer Reihe katholischer Autoren stammen die von Gertrud Luckner herausgegebenen „Beiträge zur christlichen Betrachtung der Judenfrage". Hier weist Karl Thieme in seinem Aufsatz „Die Judenfrage im Lichte des Gotteswortes" die in Wirklichkeit nicht ganz unzutreffende Ableitung des Antisemitismus aus der Verkündigung der Kirche zurück, die die Juden des Gottesmordes beschuldigt habe, stellt als Schuld der Juden (wie auch von Nichtjuden) ihre Gesetzesfrömmigkeit fest, basiert auf Röm 9–11 seine Hoffnung auf die Bekehrung Israels und die Verpflichtung, „uns gegenüber den Juden so zu verhalten, daß sie die Gottheit Jesu aus der Gottgemäßheit unseres Handelns gerade auch ihnen gegenüber schließlich doch erkennen müssen" (S. 14). Wilhelm Neuss stellt „Die Kirche und das Judentum in der Geschichte" dar, gesteht darin zu, daß dem Heiligen Thomas „das innere Verständnis für die Gewissenstreue der Juden gerade unter den vielen Verfolgungen" (S. 26) sich nicht aufgetan hat, möchte im Unterschied zu ihm nicht von infidelitas positiva als einer culpa, sondern von infidelitas negativa als einer poena, einem unverschuldeten Unglauben reden und nennt Luther einen ausgesprochenen Feind der Juden. Die grundsätzliche Betrachtung des Antisemitismus, die F. M. Müller-Claudius in seinem Aufsatz „Die Juden inmitten der Deutschen einst und jetzt" vorträgt, entspricht im wesentlichen der, die aus seinem im vorigen Bericht besprochenen Buch „Der Antisemitismus und das deutsche Verhängnis" bekannt ist. Heilung des deutschen Antisemitismus als einer antichristlichen Dämonie vermag er nicht von Toleranz und Humanität zu erwarten, sondern allein von der Kirche, die freilich davor gewarnt wird, durch Verkündigung und Unterricht Eindrücke hervorzurufen, „die sich mit alten Ächtungsgefühlen verbinden und sie womöglich verstärken" (S. 43). In besondere Beleuchtung rückt die Judenfrage Linus Bopps Aufsatz „Die religiöse Güterwelt des alten Gottesvolkes in der Liturgie und Verkündigung der Kirche", in dem von dem im einzelnen dargestellten Fortleben alttestamentlicher Frömmigkeit in der liturgischen Tagesfeier, in der liturgischen Wochenfeier und in der liturgischen Jahresfeier her die Christen als „die Erben der Güterwelt des alten Gottesvolkes" mit entsprechenden Verpflichtungen erwiesen werden, so daß „der zum Christentum sich wendende Jude von allen seinen geistigen Gütern nichts einbüßt, wohl aber noch das Beste hinzugewinnt" (S. 73).

Paul Démann hat in seiner Abhandlung „La Catéchèse Chrétienne et le Peuple de la Bible" rund 2000 Bände katholischer katechetischer Literatur aus dem französischen Sprachgebiet, aus der zahlreiche Textproben mitgeteilt werden, auf ihre Aussagen über das Volk Gottes in den verschiedenen Stadien seiner Geschichte hin untersucht und die ganz starke Abhängigkeit der christ-

lichen Haltung zu Israel von der christlichen Katechese eindrucksvoll aufgezeigt. Da „die Katechese von heute die Kirche von morgen ist" (S. 217) trägt die Katechese von heute die Verantwortung für die zukünftige Haltung der Kirche zu Israel. Sie hat darum auf der einen Seite die in der Untersuchung zutage getretenen Fehler und Mängel der vergangenen Katechesen zu vermeiden, die nur zum geringen Teil direkt antisemitisch waren, aber es versäumten, zu Gerechtigkeit und Offenheit gegen Israel zu führen: sie hat auf der anderen Seite drei Grundsätze zu beachten: 1. Die rechte Katechese hat „die historische Dimension der Offenbarung" zu beachten. Nur wenn sie an Gottes Heilsplan, an der Heilsgeschichte sich orientiert, kann Israel seinen richtigen Platz wie in der Theologie so in der Katechese und im Denken der Christenheit bekommen, während eine Katechese, die nur „das Residuum abstrakter theologischer Konstruktion" ist, der „wesentlich konkreten und historischen Größe" (S. 209) Israel nicht gerecht werden kann. 2. Es ist ein genaues Verständnis „des Dramas der Trennung zwischen der Kirche und Israel, des Dramas der evangelischen Geschichte" nötig, die wiederum nicht als Illustration ewiger Wahrheiten zu verwenden ist und es den Christen auf keinen Fall erlaubt, sich zum Richter über Israel aufzuwerfen. 3. Die Einheit „der Ökonomie des Heils" (S. 210), die hier zu beachten ist, gewinnt ihre ganze Tiefe im Blick aufs Ende, das „die Reintegration Israels, die Wiedervereinigung der beiden getrennten Teile des Volkes Gottes" (S. 211) bringt und in dessen Licht ein Philosemitismus jeglicher Art sich als ungenügend erweist.

Wir schließen mit einem kurzen Hinweis auf einige Veröffentlichungen jüdischer Autoren. Alfred Lilienthals Buch „What Price Israel?" sprüht von leidenschaftlichem Widerspruch gegen den Zionismus. Es deckt die verschlungenen Wege der zionistischen Politik und ihre Bemühungen um die Gründung und Erhaltung des Staates Israel in einer Weise auf, die dem Antisemiten, der Zionismus mit Judentum gleichsetzen würde, willkommenes Material liefern könnte, und ist das völlige Gegenstück zu den liebevollen Darstellungen Israels etwa von Maas und Jellinek. Aber die Leidenschaft des Verfassers, der „Amerikaner jüdischen Glaubens" ist, kommt aus der Überzeugung, daß das Judentum „ein universaler religiöser Glaube" ist, der er durch den zionistischen Nationalismus tödlich gefährdet glaubt. „Der amerikanische Jude", so endet das Buch, „begehrt Integration, nicht Segregation. Er mißt die Freundschaft seiner christlichen Mitbürger nicht an dem, was sie bereit sind, für den auswärtigen Staat Israel zu tun, sondern an ihrer Hingabe an das christliche Gebot der Nächstenliebe. Der amerikanische Jude unwiderruflich an die politischen Ideale Amerikas und die Gebote seines Gottes hingegeben, begehrt keine speziellen Rechte. Er begehrt gleiche Rechte. Sein persönlicher Gott ist der Gott Moses', sein Nationalheim Amerika.

(S. 245). L. merkt nicht, daß er, nicht minder als die Zionisten, der „Gentilisation" verfallen ist, daß, wie jene einen Staat, so er eine Religion zu haben begehrt, wie er sie seine nichtjüdischen Mitmenschen haben sieht. Unter dem Titel „Jüdische Geisteswelt" hat Hans-Joachim Schoeps jüdische „Zeugnisse aus zwei Jahrtausenden", die er mit Einleitungen und Anmerkungen versehen hat, in einem schön ausgestatteten, handlichen Quellenlesebuch herausgegeben. Sicherlich ist das Unternehmen problematisch, auf so engem Raum Proben zu geben, die auch nur einigermaßen hinreichend wären, einen zutreffenden Eindruck von dem Reichtum jüdischen Geisteslebens zu vermitteln, dessen Vielfalt und Spannweite bereits in den Kapitelüberschriften angedeutet ist. Die Proben locken zu mehr. Es werden dabei Blicke nicht nur in das Denken, sondern auch in das Herz des Judentums, in sein Beten, gewährt. Daß z. T. sehr schwer zugängliche oder verstreute Texte beieinanderstehen, wird man besonders für die letzten Kapitel, namentlich für das über „Das deutsche Judentum" begrüßen. Die Auswahl steht unter der im Vorwort vorgetragenen Einsicht, daß das Judentum „weder eine bloße Konfession noch . . . eine moderne Nation" ist, sondern „in einem schwer definierbaren Dazwischen seinen Platz" (S. 9) hat. Einem großen Denker des Judentums gewidmet ist Leo Baecks Vortrag „Maimonides, der Mann, sein Werk und seine Wirkung", gehalten anläßlich der Gedenkfeier zur 750. Wiederkehr seines Todestages. Leo Baeck selbst ist zum 80. Geburtstag eine Festschrift gewidmet, die sowohl der Universalität des Jubilars ein Denkmal setzen wie auch „ein Buch des Gedächtnisses für das deutsche Judentum" (S. 8) in seinen verschiedenen Beiträgen sein will. Eine ganz andere Quellensammlung als die von Schoeps ist Bruno Blaus Buch „Das Ausnahmerecht für die Juden in Deutschland 1933–1945", das in seinen dürren Gesetzestexten die Judenverfolgung des dritten Reiches erschreckend wiedererstehen läßt. Sachlich hinzu gehören die *„Urkunden zur Judenpolitik des dritten Reiches"*, die in „Aus Politik und Zeitgeschichte", Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament", 10. u. 17. Nov. 1954 (die erste Nummer trägt das Datum 10. Nov. 1938) erschienen sind. Ein wenig erhellt wird dies düstere Bild durch eine kleine, von der evangelischen Hilfsstelle für ehemalige Rasseverfolgte in Berlin herausgegebene Schrift *„An der Stechbahn"*, die „Erlebnisse und Berichte aus dem Büro Grüber in den Jahren der Verfolgung" gibt.

Zum Thema: Christentum und Antike

Von Rudolf Bultmann

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. In Verbindung mit Franz Joseph Dölger † und Hans Lietzmann † und unter besonderer Mitwirkung von Jan Hendrik Wasink und Leopold Wenger † herausgegeben von Theodor Klauser. Band II: Bauer – Christus. 1954. – 17–19. Lieferung. 1955–1956. Stuttgart, A. Hiersemann.

I

Wieder ist es eine Freude, über die Fortsetzung des Reallexikons für Antike und Christentum (RAC) zu berichten, über das ich zuerst hier 1944 und dann 1953 referiert habe. Mit der 16. Lieferung ist der 2. Band zum Abschluß gebracht worden, dem ein erwünschtes Stichwörter- und Mitarbeiterverzeichnis für die beiden ersten Bände beigegeben ist. Seither sind vom 3. Band drei Lieferungen erschienen, die bis zum Stichwort Cyprianus III führen. Nach der der letzten Lieferung beigelegten Mitteilung wird der Gesamtumfang des Werkes auf etwa 18 Bände geschätzt; jährlich sollen 2–3 Lieferungen erscheinen.

Ich gebe zunächst wieder einen Überblick über die wichtigsten Artikel seit der 12. Lieferung, der zeigen kann, welche bedeutsamen Themen behandelt worden sind.

Aus dem Gebiet der *Geschichte* nenne ich die Artikel über die römischen Herrscher bzw. Kaiser: Caesar, Caligula, Caracalla, Claudius, Commodus und den besonders umfangreichen und wertvollen Artikel Constantinus (von Jos. Vogt), zu dem auch der über die Kaiser-Apotheose handelnde Artikel Consecratio II genannt sei. Enthalten die meisten dieser Artikel natürlich Wesentliches über die Geschichte der alten Kirche und ihr Verhältnis zum Staat, so sind für dieses Thema von besonderer Bedeutung die beiden Art., die über die Christenverfolgung handeln. Dem ausgezeichneten und geradezu eine Monographie darstellenden Art. Christenverfolgung I, historisch (Jos. Vogt) folgt Christenverfolgung II, juristisch (H. Last). Ebenso sind für die Geschichte der alten Kirche wichtig die auch recht ausführlichen und lehrreichen Art. Christentum I, Ausbreitung (von B. Kötting), Cappadocia und Chorbischof (beide von E. Kirsten). Aber auch der Art. China (von A. Hermann) ist hier zu nennen.

Kommen in solchen Art. Fragen des *Rechts* mehrfach zur Sprache, so gelte
Themen des Rechts speziell die Art. Bürgerrecht, Censura, Census (in dem auc
Luk. 2, 2 behandelt ist), Clementia, Coercitio, Consensus, Consuetudo, Consul un
Corpus iuris.

Von *Personen* der Weltgeschichte werden außer den Kaisern behandelt: die Heide
Cato (der ältere und der jüngere im gleichen Art.), Celsus, Chairemon, Cornelius
Labeo und in einem besonders ausführlichen und instruktiven Art. Cicero (von
C. Becker). Gehören diese, von Cato abgesehen, mehr der Literaturgeschichte an
so erst recht die Christen Cassiodor, der (wenigstens wahrscheinlich) christliche
Dichter Claudianus I (Claudius Claudianus um 400), der jüngere (sicher christliche
aber nicht sicher datierbare) Dichter Claudianus II, der christliche Philosoph Clau
dianus Mamertus, Clemens Alexandrinus, Clemens Romanus I, der vermutlich im
5. Jahrh. schreibende Dichter Commodianus und der dem 6. Jahrh. zugehörige
Epiker Coripp us; endlich der karthagische Bischof Cyprianus und der gallische
Dichter Cyprian (wohl Anfang des 5. Jahrhs.).

Zur *Literaturgeschichte* gehört ferner der bei seiner Knappheit vorzügliche Art
Clemens Romanus II (von B. Rehm), der die Pseudo-Klementinen behandelt. Aber
auch Art. wie Bukolik und Carmina figurata, ja auch z. B. die unter das Thema Brus
fallende Bildersprache und Cento gehören in den Bereich der Literaturgeschichte.
Endlich sind die Art. Buch I, technisch, und II, heilig, kultisch hier zu nennen.

Zur *Kulturgeschichte*, für die schon die letztgenannten Themen bedeutsam sind,
gehören speziell der Art. Chemie (von R. J. Forbes), der den Art. Alchemie im
1. Band (von W. Gundel) ergänzt. Ferner die Art. Buchsbaum, Chassia, Chamae
leon, Cilicium.

Die Grenzen zwischen den einzelnen Gebieten sind nicht streng zu ziehen. Wie
die schon genannten Art. Cicero, Cassiodor, Claudianus Mamertus auch die Ge
schichte der *philosophischen Tradition* betreffen, so sind für diese auch die Themen
Clementia, Consensus, Consuetudo und der noch nicht genannte Art. Chaos be
deutsam.

Der letztgenannte betrifft ebenso die *allgemeine Religionsgeschichte*, in deren Be
reich dann die Art. Brust, Buch III, metaphorisch und symbolisch, IV, himmlisch
Caerimonia, Capitolium, Cerberos, Charon, Chiron, Circumambulatio, Consecratio
II, Kaiserapotheose gehören. In die Sphäre der *Mantik* und des *Zaubers* führen
Art. wie Buchstaben, Carmen, Contactus, die Art. über die Chaldaer und über den
Magier Cyprianus, aber auch Stichworte wie Chrysolith und Chrysopas.

Natürlich kommen Themen der christlichen *Religions- und Dogmengeschichte* in
manchen schon genannten Art. zur Sprache. Dazu sind weiter zu nennen die Art.
Christus I, Messias, und II, Basileus, Corpus Christi, der reichhaltige über die
Christennamen handelnde Art. (von H. Karpp) und der knappe, präzise Art.
Chiliasmus (von W. Bauer): ferner die Themen Busse (darüber auch Einiges in
dem reichhaltigen Art. Clementia von K. Winkler) und Conversio morum (von
M. Rothenhäusler, eine wertvolle Ergänzung des Art. Bekehrung von A. D.
Nock). Auch der Art. Caelicolae sei hier genannt.

Eine Anzahl Themen gehören in das Gebiet des *Kultus* und der *Liturgie:* Bru
malia, Buch II, heilig und aus Buch IV der Abschnitt B III: Liturgie, Canon

missae, Chairetismos, Collecta, Competentes, Consecratio I; auch Carmen ist hier wieder zu nennen.

Zum gleichen Gebiet, aber ebenso in das der *christlichen Kunst* gehören die Art. Cancelli, Cantharus, Cella und Cella trichora (mit Abbildungen), Ciborium (mit Abbildungen), Coemeterium, Columbarium. Die Grenze zur Kunst ist ja fließend. Für diese sind außerdem wichtig die Art. Bukolik, Buchmalerei und Chiron, vor allem aber die Art. Christusbild und Christianisierung II, der Monumente.

Dem ganzen Werk liegt ja die Frage zugrunde: „Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums, und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen?" Antwort auf diese Fragen enthalten natürlich fast alle Artikel; einige von ihnen behandeln im letzten Abschnitt auch ausdrücklich das Thema „Antike und Christentum" (Commodianus, Cyprianus III, beide von L. Kerstan). Es sei aber, wie in meinem Bericht 1953, einiges Wichtige hervorgehoben.

Der Übergang von der Antike zum Christentum wird einmal durch Personen repräsentiert. Als erster mag Constantin d. Gr. genannt werden, weil durch seine Politik das Thema „Antike und Christentum" seine weltgeschichtliche Dimension gewonnen hat. J. Vogt gibt einen kurzen Überblick über die Beurteilung Constantins in der modernen Forschung und zeichnet in wiederholter Diskussion nach den Quellen ein Bild seiner Entwicklung, seiner Religionspolitik und seiner persönlichen Stellung zum Christentum. – In Cassiodor, dem Staatsmann und Gründer des Klosters Vivarium, lebt die Tradition antiker Wissenschaft und Philosophie und auch Rhetorik weiter und wird in die Sphäre des Mönchtums hinübergeführt. – Platonische bzw. neuplatonische Tradition mit der evangelica veritas zu verbinden, bestrebt sich der christliche Philosoph Claudianus Mamertus, während Claudius Claudianus, dessen Christentum umstritten ist, durch seine Dichtung (als „der letzte bedeutende Repräsentant römischer mythologischer Poesie") als Übermittler des Bildes Rom und der römischen Geschichte für die Folgezeit bedeutsam ist. In der Form der antiken Epik hat Corippus seine Epen verfaßt, in denen seine Christlichkeit besonders in den Gebeten und Gottesdiensten zum Ausdruck kommt, die innerhalb der kriegerischen und politischen Begebenheiten ihren Platz finden.

Tradition der antiken Dichtung lebt auch in der christianisierten Bukolik fort; antike Novellen- und Romanmotive in der Legende von Cyprian, dem „wundertätigen Magier", einer Präformation des Dr. Faustus, und in den Pseudo-Klementinen. Fast amüsant ist es, wie die allegorische Interpretation der homerischen Kirke-Geschichte im heidnischen Hellenismus von christlichen Schriftstellern wieder aufgenommen wird. Auch der Art. Cento mag hier genannt werden; denn die antike Spielerei, aus Versen oder Versteilen bekannter Dichter ein Gedicht zusammenzustellen, hat in der alten Kirche

fortgelebt, indem besonders Homer- und Vergil-Verse zu diesem Zweck benutzt wurden. Auf christlichen Grabinschriften findet sich wie auf heidnischen die Formel „contra votum" („zum Leidwesen").

Die Kontinuität von Antike und Christentum wird beispielhaft deutlich an Clemens Alexandrinus, dessen Verdienst es ist, „daß er die Vereinbarkeit philosophischen Denkens mit dem christlichen Glaubensleben anerkannt und bewirkt hat, daß die philosophische Begriffswelt in der Kirche Gastrecht erhielt". Deutlich ist freilich auch die Wandlung: „Er weiß die Lehre von der Willensfreiheit und vom Synergismus mit der christlichen Gnadenlehre zu verbinden. Der profanen Tugendlehre gibt er durch Einschaltung des Gehorsamsprinzips und durch starke Hervorkehrung der *ὁσιότης* . . . einen christlichen Anstrich. Die philosophische *εὐδαιμονία* wird zur christlichen *σωτηρία* umgestaltet" (L. Früchtel). Ist bei Clemens Romanus der Einfluß der Popularphilosophie zu spüren, so ist das Werk Cyprians von Karthago stärker geprägt durch philosophische (stoische) und rhetorische Tradition, besonders aber durch die des römischen Rechts. Wie umgekehrt das Corpus iuris später durch christliche Motive beeinflußt wurde, zeigt einleuchtend der betreffende Artikel (von Steinwenter).

Die Kontinuität der philosophischen Tradition wird in dem Art. Cicero (von C. Becker) sehr anschaulich, indem die Nachwirkung Ciceros auf die Apologeten, auf Laktanz, auf Ambrosius, Boethius und Cassiodor ausführlich beschrieben wird. Für die Kontinuität ethischer Ideale bietet der Art. Clementia reiches Material; auch das Nachleben der Erinnerung an die beiden Cato und die Kritik am Selbstmord des jüngeren ist charakteristisch.

Mehr der Wandel als die Kontinuität wird am Thema der Buße anschaulich. Griechen und Römer kennen zwar den Begriff der *μετάνοια* bzw. paenitentia, doch „kennt die griechisch-römische Religion weder den Bußgedanken, noch hat sie eine ausgebildete Bußpraxis, wie wir sie später im Christentum antreffen, da ihr ein eigentliches Sündenbewußtsein abging" (H. Edmonds). Dagegen hat die christliche Buße ihre Vorstufen nicht nur im AT, sondern auch in anderen orientalischen Religionen, die in die Welt des Hellenismus eingedrungen waren. In diesem Zusammenhang mag auch auf den in der griechisch-römischen Antike wie im AT und Judentum geübten Ritus des An-die-Brust-Schlagens hingewiesen werden, der in der alten Kirche weiterlebt hat, freilich ohne einen festen Platz im Bußritual erhalten zu haben.

Bezeichnender ist das Fortleben des Chairetismos, d. h. der an die Gottheit gerichteten Grußformel, die das Gebet oder den Hymnus einleitet (vgl. das griech. *χαῖρε*, das röm. salve). Auch der heidnische Brauch der Circumambulatio, der sakralen Umwandlung eines Bezirks (z. B. bei Bittprozessionen oder Kirchweihriten) lebt in der alten Kirche weiter. Die Zeremonie der Consecratio, durch die der Kirchenraum und die liturgische Materie geweiht

verden, knüpft an die vorchristliche Consecratio an. Auch die heidnische Sitte, eine Bulla als Brustanhänger zu tragen, d. h. eine Kapsel, die ein Amulett zur Abwehr des Zaubers enthält, ist als christlicher Brauch übernommen worden. Ebenso lebt der unter dem Art. Charon besprochene Brauch, dem Toten eine Münze als Wegzehrung (als Fährgeld für den Charon) mitzugeben, in der christlichen Sitte fort, indem statt oder neben der Münze die Oblate der Eucharistie mitgegeben wird. Wandel statt der Kontinuität findet sich charakteristischerweise in der kirchlichen Polemik gegen die zu magischen Zwecken angewandte Magie. Dagegen heißt es unter „Carmen": „Gegen die heidnischen Zauber-Carmina reagierte das Christentum auf zweierlei Weise, durch das Verbot und durch Verchristlichung" (J. Quasten); dieses Letztere geschieht freilich in recht äußerlicher Weise, wenn in einer Zauberformel an die Stelle der die Migräne bannenden Artemis Ephesia der Kyrios Jesus Christos tritt.

Symbolisch für Kontinuität und Wandel ist die Christianisierung der heidnischen Monumente, d. h. die teilweise Zerstörung von Tempeln und Götterbildern, wie ihre teilweise Umgestaltung zu christlichem Gebrauch – was nicht nur Tempel, sondern auch Profanbauten, ja das ganze Stadtbild betrifft. Im einzelnen ist die Kontinuität auf dem Felde der Kunst abzulesen an den dem Kult zugehörigen Bauten oder Bauteilen, die oben aufgezählt worden sind. So entsprechen die Canthari in den christlichen Atrien den Lustrationsbrunnen oder -becken bei den heidnischen Tempeln. Wie nach hellenistisch-römischem Kultbrauch über dem Götterthron oder Götterbild gern ein Ciborium errichtet wird, so dann über den christlichen Altar usw. Ein sehr deutliches Beispiel für die Kontinuität ist auch die Buchmalerei, in der die antiken Bildelemente nachleben, wie ein dem Art. beigefügter recht ausführlicher Katalog anschaulich macht. Der Art. „Chiron" zeigt speziell das Fortleben hellenistisch-römischer Chiron-Darstellungen in der christlichen Kunst.

Über ein solches Werk mit seinem Reichtum kann sich ein Referent im wesentlichen nur als ein dankbarer Berichterstatter und nicht als Rezensent äußern; denn unmöglich kann er die Fülle der von Spezialisten geschriebenen Artikel selbständig beurteilen. Was sollte ich z. B. zum Thema „Chamaeleon" oder „Corpus iuris" beitragen! Immerhin darf auch der Berichterstatter in einzelnen Fällen einige kritische Bemerkungen machen[1]).

In den Artikeln Christus I, Messias (von O. Eißfeldt) und II, Basileus (von J. Kollwitz) sollten m. E. kritische Bedenken gegen die Tradition wenigstens erwähnt werden. Es ist doch nicht unbestritten, daß Jesus die Messiasverheißungen des AT auf sich bezogen und sich als Messias gewußt hat (II, Sp. 1255). Ich kann aus der synoptischen Überlieferung nicht den Eindruck

1) Vgl. schon H. v. Campenhausen in Theol. Lit.Ztg. 1955, 442–444.

gewinnen, daß der Kampf Jesu mit Volk und Pharisäern um die Anerkennung und Sinngebung seines messianischen Königtums ging (Sp. 1258). In beiden Artikeln wird Jesu Wort Joh. 18, 36 vorbehaltlos mit synoptischen Stellen kombiniert. Natürlich verüble in den Verf. nicht ihre Auffassung; wohl aber, daß der komplizierte Sachverhalt als so problemlos dargestellt wird.

Über die Chronologie des Lebens Jesu ist im 3. Band, Sp. 48–50 ausführlich gehandelt, sehr knapp dagegen über die der apostolischen Zeit (Sp. 50/51). Warum ist nicht eine relative Chronologie des Paulus gegeben worden und sind die Möglichkeiten einer absoluten nicht wenigstens genannt worden? – Die Vermutung, daß Matth. 5, 21–48 vielleicht eine Synagogenpredigt Jesu gewesen sei (II, Sp. 710), erscheint mir als reichlich kühn. – Daß eine Praefation zu einem christlichen Buch nicht erst bei Irenäus adv. haer. vorliegt (II, Sp. 685), sondern bereits Luk. 1, 1–4, hat schon v. Campenhausen bemerkt. – W. Bauer weist darauf hin, daß nach Augustin, Civ. D. 20, 7. 9 die Herrschaft der Gläubigen mit Christus zusammen im Rahmen der Kirche stattfindet (II, Sp. 1078). Aber hat nicht schon Paulus den Chiliasmus in diesem Sinne "historisiert?" Denn offenbar ist nach 1. Kor. 15, 25 die Zeit der Herrschaft Christi die Zeit zwischen seiner Auferstehung und seiner Parusie, also die Zeit der Kirche auf Erden. – Eine Kleinigkeit: als Belege für den literarischen Topos, daß die den Sohn beschwörende Mutter, dieser auf ihre entblößten Brüste hinweist (II, Sp. 659) sind nur lateinische Stellen angegeben. Viel älter ist doch Eur. El. 1207 (vgl. Aesch. Cho. 896). Ob sich noch mehr griechische Belege finden, weiß ich nicht.

Einige Literaturangaben, die z. T. noch fehlen mußten, weil die betr. Artikel vor dem Erscheinen der in Frage kommenden Publikationen geschrieben waren, hat schon v. Campenhausen nachgetragen. Zu „Christenverfolgung" wäre jetzt hinzuweisen auf W. Nauck, Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss. 1955, 68–80; zu Clemens Rom. II auf H. J. Schoeps: Theologie und Geschichte des Judentums 1949; Aus frühchristlicher Zeit 1950; Urgemeinde und judenchristliche Gnosis 1956. Zu Corpus Christi auf B. Murmelstein, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes 1928, 242 ff.; 1929, 51 ff. 245 ff. W. Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen (Soter II) 1938.

Einige Druckfehler (recht wenige!) fielen mir auf: II, Sp. 721, Z. 8 v. u. ist Stele statt Stelle zu lesen; Sp. 1036, Z. 28 v. o. ἐξ statt ἐκ; III, Sp. 286 Z. 24 v. o. ἀπαθανάτισις statt ἀποθανάτασις; Sp. 437, 24 v. u. (1. Cor. . . . 12, 12/27 statt 11, 12/27; Sp. 438, Z. 25 v. o. Eph. 2, 14 statt 2, 15.

II

Charles Norris Cochrane, Christianity and Classical Culture. A study of thought and action from Augustus to Augustine. Oxford University Press 1944. – André-Jean-Festugière, Personal Religion among the Greeks. University of

California Press 1954. – Erich Frank, Wissen, Wollen, Glauben. Gesammelte Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existentialphilosophie. Artemis-Verlag, Zürich und Stuttgart 1955. – Hermann Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar. Verlag der Frankfurter Hefte, Frankfurt a. M. 1951. – Paul Friedländer, Platon I. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit. Berlin, W. de Gruyter & Co. 1954. – William Chase Greene, Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought. Harvard University Press 1948. – Werner Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953. – Max Pohlenz, Griechische Freiheit. Wesen und Wirken eines Lebensideals. Heidelberg, Quelle und Meyer, 1955. – Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens, 3. Aufl. Hamburg, Claassen.

Im folgenden sollen einige Werke besprochen werden, die das Thema Christentum und Antike teils indirekt, teils aber auch direkt betreffen. An die Spitze gestellt sei das hervorragende und speziell auch für den Theologen wichtige Buch Werner Jaegers. In ihm ist das Bild der Theologie der frühen griechischen Denker von den Anfängen bis zur Sophistik gezeichnet. Ihre Philosophie ist zugleich eine „natürliche Theologie"; so gehören sie nicht nur zur Geschichte der Philosophie, sondern auch zu der der Religion. Ihre großen Gedanken über „Natur" und „Universum" sind für sie „mit einer neuen Anschauung des Göttlichen unmittelbar verbunden" (S. 5). Varro hatte (zur Zeit des Endes der römischen Republik) die Lehre der Philosophen vom Wesen Gottes als „natürliche Theologie" bezeichnet im Unterschied von der mythischen Religion der Dichter und der Staatsreligion. Augustin griff diese Bezeichnung auf und gab ihr einen neuen Gegensatz in der geoffenbarten übernatürlichen Religion des Christentums. Er meinte jedoch die Übereinstimmung der tiefsten Erkenntnisse der Philosophen mit der christlichen Gotteslehre feststellen zu können, und so ist dann die Tradition der theologia naturalis als eine Grundlage der christlichen Theologie in der Kirche lebendig geblieben (S. 10 f.). Das Buch J.s führt in die Ursprünge dieser uralten Tradition zurück.

„Wie im Anfang religiöses Fragen den Trieb nach Wissenschaft genährt hat, so hat umgekehrt auch die stets aufs Ganze des Daseins gerichtete philosophische Spekulation der Griechen eine religiöse Funktion erfüllt und eine eigentümliche Form der Religion hervorgebracht" (S. 108). Schon in der Kosmogonie des Hesiod erwacht das theologische Fragen gegenüber dem Mythos, das dann bei den ersten philosophischen Denkern, den sog. φυσικοί (nach Aristoteles) zur Klarheit kommt, indem das mythologische Denken durch das wissenschaftliche überwunden wird, – jedoch so, daß ihre physikalischen Lehren zugleich metaphysischen Charakter haben. Denn „die Beschränkung unseres Wissens auf das, was wir im unmittelbar Gegebenen vor uns haben, ist . . . nicht notwendig gleichbedeutend mit der Preisgabe

des Göttlichen (S. 33). Der Satz des Thales: „Alles ist voll von Göttern" deutet an, daß wir nicht „die vorhandene Wirklichkeit zu überfliegen oder hinter sie zu schauen" brauchen, „um zu erkennen, daß sie selbst ein Schauplatz des Waltens höherer Kräfte ist, wo auch immer wir sie zu fassen bekommen" (S. 33). Ebenso ist bei Anaximander das ἄπειρον, das Anfangs- und Endlose, zugleich das Göttliche. Wohl sieht J. den Gegensatz zwischen der griechischen und der biblischen Auffassung der Gottheit (S. 25 f.). Aber mit Bezug auf Anaximander formuliert er den auch für den christlichen Theologen bedeutsamen Satz: „Es wäre irrig, wollte man dieser erhabenen Konzeption des Göttlichen (eben des ἄπειρον) die religiöse Bedeutung absprechen. . . . Niemand wird bestreiten, daß es für uns schlechterdings keine höhere Form der Religion geben kann ohne die Vorstellung der Unendlichkeit und Ewigkeit, die Anaximander mit seinem neuen Begriff des Göttlichen verbindet" (S. 44).

Ich kann hier natürlich nicht im einzelnen weiterverfolgen, wie nach J. das theologische Motiv in der Entfaltung des griechischen philosophischen Denkens wirksam ist, auch nicht, welche speziellen Erkenntnisse sich für die Geschichte der vorsokratischen Philosophie ergeben, sondern ich kann nur einzelnes Wichtiges hervorheben. So die Darstellung, wie im Mittelpunkt der Erörterungen des Xenophanes das Gottesproblem steht, und wie Xenophanes bestrebt ist, die Idee seines einen Gottes von allen anthropomorphen Schlacken zu reinigen. Hingewiesen sei auch auf die einleuchtende Darstellung der Wechselwirkung zwischen der Philosophie und den sog. orphischen Systemen bzw. der orphischen Frömmigkeit (S. 69 ff.). Hier findet Js. Darstellung eine wichtige Ergänzung in dem nachher zu nennenden Buch von Erich Frank. Wichtig in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen über den Ursprung des Begriffs des Dogmas, der nicht aus der griechischen Religion, sondern aus der griechischen Philosophie stammt. Ebenso über den Ursprung der Lehre von der Göttlichkeit der Seele (S. 88 ff.). Das Problem besteht in der Frage, wie in den alten Begriff der Psyche als der Hauch-Seele die Vorgänge des Bewußtseins einbezogen wurden bzw. wie Psyche zur Bezeichnung der Einheit des vitalen und des seelischen Lebens werden konnte. J. macht es wahrscheinlich, daß dafür die Lehre von der Seelenwanderung von entscheidender Bedeutung war. „Hier kommt gegenüber dem Pantheismus der Philosophie ein eigentümlich religiöses Motiv zum Ausdruck: die Dauer der Person als verantwortlicher, an ihrem eigenen Schicksal tätig mitwirkender geistig-sittlicher Größe inmitten des allgemeinen Naturprozesses des Werdens und Vergehens, dem auch der Mensch widerstandslos unterworfen schien" (S. 101).

Die Darstellung des Parmenides steht unter der Frage: „Ist die Spekulation über das wahre Sein für ihren Urheber von einer irgendwie religiös

zu qualifizierenden Bedeutung, obgleich er selbst dieses Sein nicht Gott nennt?" (S. 109). Die Frage erhält ihre Antwort in der Charakteristik des „besonderen religiösen Typus, der hinter der Schilderung des Parmenides (nämlich von seiner Fahrt zur Göttin der Wahrheit) steht". Es ist der Typus „der individuellen inneren Erfahrung des Göttlichen, dem verantwortungsbewußten Eifer, die dem Gläubigen persönlich geoffenbarte Wahrheit zu verkündigen, und dem Streben nach Begründung einer Gemeinschaft der Überzeugung mit anderen, die man dazu bekehrt" (S. 114) – ein Typus der Religion, wie sie in der Frömmigkeit der Weihen und Mysterien zu Hause war, die Parmenides wahrscheinlich in Unteritalien kennengelernt hatte. Sachlich liegt die Antwort auf jene Frage darin, daß für Parmenides das Sein ein Mysterium ist, dessen er inne wird, indem er im Fragen nach der Wahrheit gegenüber dem Schein zur „Entweltung der Wirklichkeit" kommt. Er ist also gleichsam der Entdecker der Transzendenz[1]).

Nur andeuten kann ich die Charakteristik Heraklits als des Propheten und Theologen, der mit dem Gedanken des Göttlichen den aus der Sphäre des Rechts stammenden Begriff des Gesetzes verbindet. – Lebt bei Empedokles das alte Interesse der wissenschaftlichen Naturerklärung wieder auf, so gehören doch auch bei ihm Naturwissenschaft und Theologie zusammen; mit der exakten Forschung verbinden sich Ideen orphischer Frömmigkeit. – Die Charakteristik des Anaxagoras gibt Anlaß zum Hinweis auf die Einheit der Naturphilosophie und der medizinischen Forschung und zu der Frage, „welchen Widerhall die theologische Fragestellung der Naturphilosophie in der ärztlichen Literatur findet". J. arbeitet aber vor allem den Begriff des Geistes bei Anaxagoras heraus und damit die Wendung der Physik zur Teleologie. Mit dem teleologischen Gedanken aber „ist eines der geschichtlich wirksamsten und folgereichsten Motive in die philosophische Erörterung über das Göttliche eingeführt" (S. 188). Für eine kommende Zeit, für die das Dasein der Gottheit nicht mehr selbstverständlich sein wird, ist hier die Möglichkeit eines Gottesbeweises gegeben.

Das letzte Kapitel zeigt, wie in der philosophischen Entwicklung schließlich das Problem der Religion selbst zum Bewußtsein kommt, wie sich Theorien über Wesen und Ursprung der Religion bilden. Das ist speziell in der Sophistik der Fall, in der die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos zu einer rationalen Anthropologie führte, auf Grund deren die Religion als ein anthropologisches Faktum verstanden wurde.

---

1) So die Formulierung von H. Langerbeck in seiner Besprechung des Buches J.s in der Theol.Lit.Ztg. 1955, 193 ff. L.s Folgerung, daß Parmenides mit dieser Entdeckung der erste „Gnostiker" sei, scheint mir allerdings nicht gerechtfertigt zu sein.

Es ist nicht möglich, den Inhalt des Buches in Kürze zu erschöpfen, das durch fesselnde und klare Darstellung ebenso ausgezeichnet ist wie durch seinen Gedankenreichtum. Oft erhält die Darstellung ihr Relief durch die Diskussion mit anderen Forschern. Diese ist, soweit sie Einzelheiten betrifft, vielfach in den an den Schluß gestellten gehaltreichen Anmerkungen enthalten, in denen sich übrigens eine Reihe von Begriffsbestimmungen finden, die für den Theologen von besonderem Interesse sind. Das Vorwort stellt eine spätere Fortsetzung in Aussicht; sie „soll die Untersuchung bis zu dem Punkt führen, wo zuerst die jüdische, dann die christliche Religion mit dieser theologischen Tradition der griechischen Philosophie zusammenstößt und unter ihrem Einfluß selbst die Form einer philosophisch begründeten Theorie annimmt, um ihren Eintritt in die griechische Geisteswelt zu erzwingen". Der theologische Leser – und gewiß nicht nur er – kann nur wünschen, daß dieser Plan recht bald ausgeführt wird.

Ein höchst interessantes Seitenstück und in gewisser Weise eine Ergänzung des Jaegerschen Werks ist das diesem gewidmete Buch von A.-J. Festugière, Personal Religion among the Greeks. Hier werden nicht die theologischen Motive des vorsokratischen Philosophierens aufgezeigt, und der Verf. geht nicht der Frage nach, wieweit das philosophische Denken, indem es den gegebenen Kosmos als Einheit zu verstehen sucht, gerade in ihm die Präsenz der Gottheit bzw. göttlicher Kraft wahrzunehmen meint. Vielmehr faßt der Verf. die Religion von vornherein als den „Glauben in eine vierte Dimension" auf, als die Empfindung der Präsenz der Gottheit jenseits der irdischen Dinge bzw. als die Sehnsucht nach solcher Empfindung. Als der selten erreichte Höhepunkt der Religion gilt ihm die Unio mit der Gottheit. Daß das innerste Wesen der Religion Mystik ist – diese Auffassung durchzieht das ganze Buch.

Der Verf. spürt nun den Äußerungen solchen religiösen Strebens oder Erlebens nach in der populären und in der reflektierten Frömmigkeit, und zwar bei Individuen wie bei Gruppen. Er macht das Wesen populärer, jedoch individueller, personaler Frömmigkeit eindrucksvoll deutlich am Verhältnis des euripideischen Hippolytos zu Artemis. Für den anderen Typus, den der reflektierten Frömmigkeit, ist natürlich Platon repräsentativ; aber F. zeigt, wie das Unbefriedigtsein von der irdischen Welt und die Flucht aus ihr zu einer jenseitigen Gottheit auch schon vor Platon wirksam sind in der griechischen Tragödie, speziell bei Euripides. Er zeigt weiter, wie die Frage nach der Gerechtigkeit des Zeus und nach dem Sinn des Leidens in die Richtung einer reflektierten Frömmigkeit treiben. Als Vorläufer Platons in dieser Hinsicht gilt ihm Heraklit. Für die Frömmigkeit der hellenistischen Zeit ist – neben den veränderten Lebensbedingungen und der Einwirkung orien-

talischer Religionen – der Einfluß Platons entscheidend. Seine „Mystik" und seine Ideenmetaphysik sind das im Hellenismus fruchtbar gewordene Erbe.

In einzelnen Kapiteln werden einzelne Motive der hellenistischen Frömmigkeit charakterisiert. Allgemein zuerst „The Inclination to Retirement", die Neigung, sich aus der Welt zurückzuziehen *(ἀναχωρεῖν)* zunächst vor allem bei Epikur, dann aber auch bei Stoikern. Diese Neigung erfährt eine Spiritualisierung zu einem Sichzurückziehen in sich selbst *(ἀναχωρεῖν εἰς ἑαυτόν)*, vorgebildet bei Sokrates und Platon, ausgebildet dann im Hellenismus der Kaiserzeit von Seneca bis zu Philon und Plotin, gipfelnd schließlich im christlichen Anachoretentum.

Die populäre Frömmigkeit des Hellenismus wird an zwei Typen charakterisiert: 1. am Verhältnis des Lucius zu Isis (nach den Metamorphosen des Apuleius); Bekehrung und Berufung sind die Stichworte. 2. am Verhältnis des Aelius Aristides zu Asklepios – der Typus einer recht egoistischen Frömmigkeit, die gleichwohl eine persönliche Ergebenheit an die Gottheit kennt und vom Eingreifen der Götter in die menschlichen Schicksale überzeugt ist. – Wiederum in zwei Typen wird die reflektierte Frömmigkeit des Hellenismus gezeichnet: Der erste ist der in der Stoa ausgebildete Pantheismus, für den die Welt vom göttlichen Logos durchwaltet ist, mit dem sich der Mensch im Inneren eins weiß. Die stoische Maxime, daß der Mensch, der in Harmonie mit dem Gesetz des Kosmos, d. h. mit Gott lebt, frei von verkehrtem Handeln ist, parallelisiert F. geistreich mit Augustins „ama et fac quod vis". Hier erwächst der den Christen mit den Stoikern gemeinsame Glaube an die Vorsehung – wobei F. freilich den Unterschied zwischen dem stoischen Verständnis der Weltordnung als einer statischen und ihrer christlichen Auffassung als einer dynamischen hervorhebt, wodurch die der Stoa fehlende Tugend der Hoffnung im Christentum gegeben ist. Die stoische Frömmigkeit wird besonders an Kleanthes und M. Aurel illustriert[1]). Neben die herbe Religion der Stoa stellt F. dann die ästhetische Frömmigkeit einer Astralmystik, der charakteristisch hellenistischen Variation eines schon im klassischen Griechentum begegnenden Motivs.

Die Kontemplation Gottes heißt der zweite Typus der reflektierten Frömmigkeit des Hellenismus. Sie ist dem stoischen Pantheismus entgegengesetzt und erhebt sich auf dem Grunde einer dualistischen Weltanschauung. Ihr Höhepunkt ist der Aufstieg der Seele zu Gott. Hier ist der Einfluß Platons besonders wirksam; im Anschluß an ihn wird ein theoretisches System des Aufstiegs entwickelt. Zeugen für diese Spekulation und diese

1) Die „Selbstbetrachtungen des M. Aurel" sind 1948 in neuer, an die ältere von Capelle sich anlehnender Übersetzung von Roland Nitsche im Rascher-Verlag, Zürich, erschienen, in ansprechender Form und, soweit ich sehe, in angemessener Weise.

Mystik sind vor allem die hermetischen Schriften und natürlich Plotin und seine Schule.

Der Auffassung F.s von der Religion entspricht es, daß dieses Ende der griechischen Religionsgeschichte als die Erfüllung der Sehnsucht erscheint, die wenigstens seit Heraklit und den Tragikern lebendig war: „eine Sehnsucht, in direkte, innige (intimate) und persönliche Berührung (contact) mit der Gottheit einzutreten" (S. 139). Es ist ein Genuß, dieses Buch zu lesen, dessen Ausführungen durch reichliche Anführung von Texten (in Übersetzung) lebendig gemacht werden. Daß die Darstellung ein einseitiges Bild von der griechischen Religion gibt, wird der Verf. selbst nicht bestreiten. Daß er die Frage nach der persönlichen Religion stellt, die in den üblichen Darstellungen zurücktritt oder keine Rolle spielt, ist ihm jedenfalls zu danken. Ob es richtig ist, die verschiedenen Formen persönlicher Religion als Ausdruck der verschiedenen Grade mystischer Frömmigkeit zu verstehen, ist freilich zu fragen. Es wird vielleicht nicht nur für mich überraschend sein, beim Aufschlagen des Buches als Titelbild die von mystischer Schau durchleuchtete Gestalt eines Isis-Dieners (nach einer Bronzestatue des Louvre) zu erblicken. Gibt es in der genuin griechischen Kunst eine Analogie dazu? Mir scheint das Bild symptomatisch dafür zu sein, daß F. eine fremde Nuance in die griechische Frömmigkeit hineingebracht hat. Speziell dürfte die Gestalt Platons zu sehr in das Licht mystischer Frömmigkeit gestellt sein, wenngleich es richtig ist, daß „Platon am Anfang der großen mystischen Tradition steht" (S. 43). Aber berufen sich die Neuplatoniker mit Recht auf ihn?

Im ersten Band seines großen Platon-Werkes, das als ganzes an diesem Platz natürlich nicht gewürdigt werden kann, handelt Paul Friedländer ausführlich über die Frage, ob Platon Mystiker gewesen sei, und er verneint sie in einem ausführlichen Vergleich Platons mit der Mystik überhaupt und speziell mit Plotin[1]). Der „Dualismus" Platons ist nicht der Dualismus der Mystik, in der die Welt der Leiblichkeit schlechthin abgewertet ist gegenüber der göttlichen Welt. Für Platon stehen sich Sinnenliebe und Gottesliebe nicht wie bei Plotin feindlich gegenüber, „sondern die Liebe zum schönen Leibe ist notwendige Stufe für den Aufstieg zum höchsten Sein" (S. 84). Wohl führt der Weg zur höchsten Schau aus dem „Dunkel" zum „Licht", und wohl steht auch jenseits der Welt der Ideen noch das Arrheton, das Unaussagbare, in dem sie ihren Ursprung hat und von dem nur im Bilde

1) Ich darf bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, daß die 2. Aufl. des ersten Platon-Bandes unter anderem bereichert ist durch zwei neue Kapitel: „Aletheia" (Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger) und „Dialog und Existenz" (Eine Frage an Karl Jaspers).

geredet werden kann. Aber der Weg ist ein Weg der Erkenntnis; er führt durch die Logoi, durch die Stadien der Wissenschaften und Dialektik, und zwar in der Gemeinschaft des Forschens. Die Seele sucht nach Platon ihr Heil nicht in einsamer Versenkung. Und wenn es schließlich „plötzlich" geschieht, daß das „Schöne" geschaut wird, so ist damit nicht eine mystische Ekstase gemeint. Denn an dem Gegenüber von der Seele und dem Höchsten, das geschaut gewird, hat Platon streng festgehalten und kennt nicht jene Unio, nach der Plotin strebt, das Einswerden von Schauendem und Geschauten. „Platons Weg in das Geheimnis führt durch das Reich der ewigen Formen. Wie gestalthaft muß die Seele sein (sc. im Gegensatz zu Plotin, nach dem sie gestaltlos werden muß), damit sie wesensgleich den Urbildern, die sie anzuschauen hat, ihnen gegenüber sich bewahre! Und da dies ihr Weg zu dem Arrheton ist, so ist auch jenes Höchste nicht durch Selbstaufgabe erreichbar. Sondern noch ihm gegenüber muß die Seele in geheimnisvoller Weise stehen bleiben, nicht sich verströmen" (S. 83). „Und wenn Platon geschichtlich gesehen durch seine Bewegung auf das Epekeina hin jene Flucht (sc. der Mystik) einleitet und bei ihm der Ursprung vieler mystischer Spekulation zu suchen ist, so gehört er doch viel zu sehr dem klassischen Typus an, als daß er selbst nicht zuletzt aller Mystik gegenüber gesehen werden müßte" (S. 85).

Werner Jaegers Darstellung der Theologie der frühen griechischen Denker wird ergänzt durch einige andere Bücher, von denen ich Herm. Fränkels reizvolle Geschichte der „Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums" nur kurz erwähnen kann. Der Untertitel „Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar" zeigt, daß hier nicht die Religion im Mittelpunkt steht. Das schöne Werk bringt aber nicht nur feinsinnige Interpretationen des Homer und Hesiod, der alten, der neuen und der letzten archaischen Lyrik, der Philosophie und der Wissenschaft der archaischen Epoche – reichlich ausgestattet durch schöne Übersetzungen –, sondern im Zusammenhang damit auch je die Charakteristik der „Gesinnung", des Wandels des Verständnisses von Mensch und Welt, so daß es doch auch für die Geschichte der Religion bedeutsam ist.

Neben ihm nenne ich Bruno Snells Buch „Die Entdeckung des Geistes", das in der dritten gegenüber der ersten und zweiten Auflage durch wichtige neue Abschnitte erweitert worden ist. Auch hier steht die Religion nicht im Mittelpunkt. Der Untertitel lautet: „Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen." Die Bedeutung des Buches besteht darin, daß es zeigt, wie sich im Griechentum mit der Entstehung und Entwicklung des Denkens und seiner Begrifflichkeit das Selbstverständnis des

Menschen bildet. Ich greife zur Illustration nur einige Kapitelüberschriften heraus: „Die Auffassung des Menschen bei Homer", „Das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik", „Die Entstehung des geschichtlichen Bewußtseins", „Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen". Das Thema der Ethik kommt zur Sprache in den Kapiteln: „Mahnung zur Tugend. Ein kurzes Kapitel aus der griechischen Ethik", „Das Symbol des Weges", „Theorie und Praxis". Aber auch Themata, die die Religion betreffen, sind in dem reichen Buche enthalten: „Der Glaube an die olympischen Götter", „Die Welt der Götter bei Hesiod", „Mythos und Wirklichkeit in der griechischen Tragödie", „Menschliches und göttliches Wissen", „Wissenschaft und Dogmatik". – Das Buch, dessen Bedeutung seit dem ersten Erscheinen 1946 bekannt ist, bedarf kaum der empfehlenden Worte. Es ist ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, wie die Arbeit der klassischen Philologie fruchtbar werden kann nicht nur für die Besinnung auf allgemein menschliche Fragen, sondern auch für die Klärung aktueller Probleme der Bildung und des theologischen Denkens.

Unmittelbar wird das theologische Interesse in Anspruch genommen durch die Aufsätze von Erich Frank, die in dem Bande „Wissen, Wollen und Glauben" gesammelt sind, teils in deutscher, teils in englischer Sprache – was zu begrüßen ist, da so die ursprüngliche Fassung der einzelnen Stücke bewahrt werden konnte. Ich kann in diesem Zusammenhang, der unter dem Thema „Christentum und Antike" steht, nicht auf die beiden letzten Teile „Moderne Philosophie" und „Philosophische Probleme" eingehen, und erwähne nur, daß der letzte Teil die Aufsätze „Wissen, Wollen und Glauben" „Faith and Reason", „Time and Eternity" enthält. Sie entfalten oder führen weiter Gedanken, wie Frank sie in seinem Buche „Philosophical Understanding und Religious Truth" vorgetragen hat, das in dieser Rundschau 1950, S. 260 ff. von H. G. Gadamer besprochen worden ist[1]). Hier kommen

---

1) Das Buch ist inzwischen in deutscher Übersetzung erschienen (Stuttgart, E. Klett). Ich glaube den Lesern einen Dienst zu erweisen, wenn ich hier eine Liste der leider sehr zahlreichen Druck- und Übersetzungsfehler bringe:

S. 21, Z. 13 14 v. u.: der Satz muß heißen: „Es möchte sein, was es ist, und es will seine eigene Individualität ... zum Ausdruck bringen."

S. 40, Z. 12 v. o.: lies „(des deutschen) Idealismus" statt „Realismus".

S. 62, Z. 8 v. o. lies „eine imago" statt „ein imago".

S. 74. 1 f. v. o. sollte es statt „das künstlerische Genie" heißen: „Der künstlerische Genius": entsprechend ist im folgenden das „es" in „er" zu ändern.

S. 74. 2 v. u.: lies „Erdichtungen der Einbildung" statt „Erdichtungen in der Einbildung".

S. 75, 5 v. o. lies „übersinnlichen" statt „sinnlichen".

die beiden ersten Teile „Antike“ und „Christliche Philosophie“ in Frage, und zwar zunächst nur die beiden Stücke aus dem ersten: „Begriff und Bedeutung des Dämonischen in der griechischen Philosophie“ und „The religious origin of Greek Philosophy“.

S. 76, 10 v. u. ist „schließlich“ zu streichen; ebenso 9 v. u. „zwar“.

S. 78, 3 v. o. lies „um“ statt „nur“. In 4 ist das Komma zu streichen.

S. 87, 6 v. o. muß heißen: „es ist diese Macht, in der der moderne Mensch, durch die Erfahrung seiner Zeit gedrängt, die primäre Kraft der Geschichte sieht.“

S. 93, 16 v. u. muß heißen: „nämlich der Geist, der dann in ihnen gegenwärtig war“.

S. 93, 3 v. u. lies „die durch Christus“ statt „der durch Christus“.

S. 102, 10 v. o. lies „die souveräne Persönlichkeit“ statt „der souveräne Pers.“

S. 114, 11 v. u. lies „Proportion“ statt „Proposition“.

S. 116, 16 v. u. fehlt ein ganzer Satz. Vor „Auch wir selbst“ ist einzufügen: „In dieser echt philosophischen Erfahrung wandelt sich alles in ein Symbol, eine Chiffer des Absoluten.“

S. 137, 3 v. u. lies „Gebetes“ statt „Gebotes“.

S. 164, Anm. 16, 6 ff. v. o. muß heißen: „Sicherlich betrachtet Aristoteles als axiomatisch, daß das, was durch sich selbst ist, d. h. die Substanz, von Natur der Relation vorangeht, denn die letztere ist gleichsam ein Ausläufer und Akzidens des Seins.“

S. 168, Anm. 22, 5 v. o. „ausgeklammert“ wäre jedenfalls besser als „versiegt“.

S. 172, Anm. 31, 3 v. o. lies „erneuern“ (oder „beleben“) statt „erwähnen“.

S. 177, 12 v. u. lies „einer“ statt „man“.

S. 178, 1 v. o. lies „vernünftig“ statt „Vernunft“.

S. 181, 2 v. o. lies „Wissens“ statt „Wesens“.

S. 181, 13 v. u. lies „sogenannte“ statt „vorgenannte“.

S. 182, 3 ff. v. o. muß heißen: „und sie bot dem nachdenkenden Geist solch einen Grad von Einheit und Zusammenhang, daß sie ein endgültiges Gebäude der Werte . . . wurde.“ . . .

S. 183, 1 v. o. lies „Studien“ statt „Stadien“.

S. 183, 7 v. o. lies „(konsequent) durchgeführte“ statt „dahin gehende“.

S. 183, 9 v. u. lies „als eines Kampfes“ statt „als ein Kampf“.

S. 188, 17 v. o. lies „werden“ statt „wurden“.

S. 189, 6 v. o. lies „untermenschlich“ statt „übermenschlich“.

S. 190, Anm. 25, 3 v. o. lies „erst seit“ statt „nicht vor“.

S. 196, Anm. 41, 12 v. o. lies „einer“ statt „seiner“.

S. 197, 3 v. o. lies „keine“ statt „eine“.

S. 211, 18 v. o. ist „über“ zu streichen.

S. 213, 16 f. v. o. lies „das böse Gelüsten“ statt „die bösen Gelüste“; dann im folgenden „es“ statt „sie“.

S. 213, 17 v. o. ist „Strom von“ zu streichen.

S. 213, 18 v. o. lies „bestimmten“ statt „wechselnden“.

S. 213, 20 ff. v. o. lies überall „es“ statt „er“.

Ganz ähnlich wie Jaeger vertritt Fr. die Auffassung, daß die Philo-sophie der alten griechischen Denker „eine neue Art von Religion" wa (S. 84). Stärker aber hebt er hervor, daß im übrigen zwei Arten von Reli-gion im Griechentum zu unterscheiden sind: die rationale, die durch Homer repräsentiert wird, und die der Mysterienkulte und des Dionysos. Beiden entsprechen philosophische Richtungen, in denen Mythos und Mysterien durch Interpretation rationalisiert und zu philosophischen Lehren um-gestaltet werden. Stärker als bei Jaeger kommt daher auch der in der griechischen Philosophie sich herausbildende Gegensatz von Materialismus und Idealismus zur Geltung. Den Ursprung des letzteren sieht Fr. in der aus der „Orphik" stammenden Seelenlehre des Pythagoras, dessen Gestalt von ihm überhaupt deutlicher gezeichnet ist als bei Jaeger. Im übrigen ist Fr. mit Jaeger in der Schätzung der „Orphik" einig, auch speziell darin, daß der „Mystizismus" der „Orphik" kein Import von außerhalb ist, sondern seinen Ursprung in bodenständigen griechischen Volkskulten hat. Ebenso darin, daß der eigentümliche Widerspruch zwischen den rational-materia-listischen und den mysterienhaften Elementen bei Empedokles in seiner Zu-sammengehörigkeit verstanden werden muß. „Man muß sich klar werden, daß der Grieche die moderne Forderung einer ganz auf sich stehenden, voraussetzungslosen Ratio noch nicht kennt, und daß deshalb überhaupt ein konsequent durchgeführter Materialismus und ein radikaler Atheismus erst auf dem Boden des Christentums und des Monotheismus möglich wird" (S. 65). Besonders wertvoll sind Fr.s Ausführungen über den Begriff des Dämonischen in der griechischen Philosophie, die das Kap. „Daimon" in Friedländers Platon-Werk ergänzen. Das rationale griechische Denken kennt den Begriff der personalen Individualität nicht; aber im Begriff des Dämons, in dem sich die Gedanken von Schicksal und Schuld verbinden, kommt das Motiv der Individualität zur Geltung. „Der Dämon ist zunächst für den griechischen Philosophen die die menschliche Seele ausmachende oder sie wenigstens führende Lebensmacht, die aus dem Jenseits hierher in das Da-sein geworfene Existenz, der Kern seiner eigentlichen Individualität, das Schicksalhafte seines urtümlichen Selbst, dem der Mensch nicht entfliehen kann, und aus dem als letztem Grund all sein Leben, Handeln und Denken fließt" (S. 58).

Ein für den Theologen höchst lehrreiches Buch ist W. Ch. Greene, „Moira". Wenngleich es das Thema „Christentum und Antike" nicht direkt behandelt, so ist es für dieses doch indirekt sehr ergiebig, indem es zeigt, wie die Problematik des Schicksals, wie die Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes, nach dem Übel in der Welt, nach der Vorsehung die Antike bewegt haben; eine Problematik, die nicht nur dem Alten Testament und in ge-

visser Weise auch dem Neuen, sondern auch der christlichen Theologie zu schaffen gemacht hat. So weist Gr. denn auch mehrfach auf Parallelen zwischen der griechischen und der biblischen Literatur hin, Parallelen, deren Gewicht zwar sehr verschieden ist, die aber manchmal sehr eindrucksvoll sind.

Der reiche Inhalt des sichtlich mit Liebe geschriebenen Buches zeigt nun, wie die Schicksalsproblematik die Geschichte des griechischen Denkens durchzieht von Homer bis zur Stoa, ja bis zu Boethius, und wie diese Tradition schließlich in Milton wiederauflebt. Der Ursprung dieser erregenden Geschichte liegt sozusagen darin, daß Zeus und die Olympier zwar die alten Naturgottheiten entthront haben, aber nun auch deren Rolle übernehmen mußten. Daher zeigt das Bild der Gottheit eine eigentümliche Dualität; sie ist zugleich die Gottheit des Rechtes und der Natur. Aus der zweiten Rolle folgt die Immoralität der Götter und ebenso ihre Unterworfenheit unter das Schicksal – unter die Moira, die fast mit der Physis gleichbedeutend ist. Das Leben des Menschen, der seinen eigenen Willen und seine Vorstellung vom glücklichen Leben hat, das er erstrebt, ist daher voller Problematik. Schon bei Homer erwacht die Reflexion auf die Grenzen des Menschen, die dann die Lyrik bewegt, und die in der Tragödie ausgebildet ist, in der vor allem das Problem von Schicksal und Schuld zum Problem wird. Der sozusagen normale Charakter der griechischen Religion ist eine tapfere Resignation, wie sie in der Haltung der *αἰδώς* und in den Tugenden der *ἐλημοσύνη* und *σωφροσύνη* und ihrem Gegensatz der *ὕβρις* zum Ausdruck kommt, eine Haltung, die sich mit dem diesseitigen Leben bescheidet. Ihren Höhepunkt erreicht diese typisch griechische Religion in der Tragödie, die die Erhabenheit des Menschen über das Schicksal darstellt und in dem *πάθει μάθος* den Sinn des Leidens findet. In gewissen Kreisen entwickelt sich daneben jene mystische Frömmigkeit, ein Seelenglaube, für den der Leib ein Gefängnis ist, das die Seele im Tode verlassen wird. Durch Platon wird dieser Glaube auf das Niveau der Philosophie erhoben. Wenn andrerseits für das rationale Denken das Verhältnis des Nomos zur Physis zum Problem wird, so kann daraus ein pessimistischer Fatalismus erwachsen, aber auch ein Pantheismus, der in der Einfügung des Menschen in die kosmische Ordnung und ihre *πρόνοια* den Frieden der Seele findet. – Es ist nicht möglich, den Reichtum des Buches kurz wiederzugeben; es enthält auch eine Fülle von Material für theologisch bedeutsame Begriffe.

Im Anschluß daran sei auf ein Buch hingewiesen, das einem dieser Begriffe speziell gilt, auf das schöne Buch von Max Pohlenz „Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals". Nach einem Überblick über die Entwicklung des Freiheitsgedankens in der Frühzeit wird ausführlich die klassische Zeit behandelt, und zwar sowohl der Gedanke der poli-

tischen wie der der inneren Freiheit. Es folgt der Hellenismus in drei Abschnitten: „Die politische und die rechtliche Freiheit", „Die geistige Struktur der neuen Zeit", „Menschliche Freiheit". Hier im letzten Abschnitt begegnet das Thema der Willensfreiheit, das im Denken des klassischen Griechentums noch keine Rolle spielt, weil für dieses „das Wollen ein Streben nach einem mehr oder minder klar erkannten oder vorschwebenden Ziel (oder Objekt)" war und deshalb „in enge Beziehung zum Intellekt rückte" (S. 131). Da das rechte Wissen das rechte Handeln zur Folge hat, und da das Wissen bzw. das rationale Denken frei ist, gilt notwendig auch der Wille – ohne daß darüber ausdrücklich reflektiert würde – als frei. Für Platon wie für Aristoteles ist es selbstverständlich, daß die Entscheidung des Menschen frei ist; sonst wäre keine Sittlichkeit möglich. Erst in der Stoa erwacht die Frage nach der Freiheit des Willens, und zwar deshalb, weil die Stoa das Kausalitätsprinzip in der Erklärung des kosmischen Geschehens konsequent durchführt; wie ist damit die freie Entscheidung des Menschen zu vereinen? In den Versuchen, diese Frage zu beantworten, wird der Gedanke nicht preisgegeben, daß die Voraussetzung der Sittlichkeit die Freiheit der Entscheidung ist. Daß diese Freiheit dem Menschen als Menschen wesenhaft zu eigen ist, auch wenn er sie dadurch verlieren kann, daß er sich der Herrschaft der Triebe überläßt, ist dem griechischen Denken selbstverständlich. Anders dann im Christentum, speziell bei Paulus. Für diesen ist die Freiheit nicht die in der Natur des Menschen mitgesetzte Wahlfreiheit, die ihn sein ganzes Leben hindurch immer wieder vor die Entscheidung zwischen Gut und Böse stellt, sondern die durch Gottes Gnade geschenkte Freiheit von der Sünde (S. 181). Sie ist Erlösung, während der Erlösungsgedanke (als Erlösung von der Schuld) „den Griechen ganz fremd ist" (S. 182). Vor allem steht die durch Augustin ausgebildete Erbsündenlehre in schlechthinnigem Gegensatz zum griechischen Denken. Der Verf. schließt mit dem Satz: „Die paulinisch-christliche Freiheit ist nach Ursprung und Wesen von der griechischen ganz verschieden; aber es kann doch kein Zufall sein, daß sie in der praktischen Ethik sich so eng berühren. Und es gibt eins, das sie verbindet. Das ist das Bewußtsein, daß der Mensch seine Bestimmung nur erreichen kann, wenn er sich aus den Fesseln der Sinnlichkeit und der materiellen Begehrungen löst und sich die Freiheit seines wahren Ich erringt, eine Freiheit, die ihren festen Halt gerade in der Bindung an eine höhere Macht sucht und findet" (S. 187). Daß sich innerhalb dieses Gemeinsamen der Unterschied auftut in den Vorstellungen von der Art der höheren Macht und von der Weise der Bindung an sie, wird der Verf. natürlich nicht bestreiten.

Das Thema der Willensfreiheit spielt auch eine Rolle in einem der Aufsätze Erich Franks, in denen das Thema „Christentum und Antike" direkt

zur Sprache kommt. Es sind die bedeutsamen Aufsätze „Saint Augustine and Greek Thought" und „The Role of History in Christian Thought". Auch auf den Aufsatz „Faith and Reason" sei hingewiesen, in dem Fr. die „Revolution, die das Christentum für das antike Denken bedeutet", aufzeigt, indem er den christlichen Begriff des Glaubens und sein Verhältnis zur Vernunft entwickelt. In den erst genannten Aufsätzen zeigt Fr., wie in Augustins Grundsatz „fides praecedit rationem" der Gegensatz zur Antike, zugleich aber auch der Zusammenhang mit ihr zum Ausdruck kommt. Denn Augustin verwendet die philosophische Methode der Antike zur Explikation des Glaubens; das Verstehen gehört zum Glauben; „credimus ut cognoscamus". Der Zusammenhang zeigt sich jedoch auch darin, daß Augustin seine entscheidenden Gedanken gerade in Antithese zur Antike entwickelt.

Entscheidend ist das neue Verständnis von Welt und Mensch. Mit dem Glauben, daß Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, ist ein neues Verständnis der Wirklichkeit überhaupt gegeben; sie ist nicht mehr die als lebendiger Organismus verstandene Natur, sondern die Wirklichkeit ist Gott bzw. seine Schöpfermacht. Das Interesse des forschenden Denkens verlagert sich damit von der Welt auf den Menschen; die Seele, das Ich, wird entdeckt als verschieden von der Welt; und indem der Mensch als Einheit von Leib und Seele verstanden wird, entsteht der Begriff der Individualität, der Person, in einem der Antike gegenüber neuen Sinn. Damit wird auch der Wille in neuem Sinn verstanden, und zwar als der freie Wille, durch den sich die Person selbst bestimmt. (Hier, wo es sich um die Charakterisierung der leitenden Motive des Augustinischen Denkens handelt, ist von den theologischen Spekulationen, also auch von der Frage nach dem Verhältnis des freien Willens zur göttlichen Prädestination, abgesehen.) Von entscheidender Bedeutung ist das mit dem Verständnis des Menschen zusammenhängende Verständnis von Zeit und Geschichte. Der geschichtliche Prozeß wird nun, im Gegensatz zur antiken Zyklentheorie, als ein einliniger, durch Anfang und Ende begrenzter, durch das einzigartige Ereignis der Erscheinung Christi geteilter verstanden, und zwar als ein teleologischer Prozeß, dessen Subjekt die Menschheit ist. Augustin ist damit zum Begründer einer Geschichtsphilosophie geworden.

Dem Aufsatz „The Role of History in Christian Thought" folgt ein anderer „The Development of Mediaeval Philosophy and its Relation to modern Thought", auch er von Bedeutung für das Thema „Christentum und Antike". Fr. zeigt, wie Augustins Gedanken bei Anselm von Canterbury weiterwirken, wie dann das rationale Motiv des Denkens das Übergewicht gewinnt, zumal nach dem Eindringen der aristotelischen Naturphilosophie, wie dann Thomas von Aquin sich bemüht hat, das Verhältnis von Glauben bzw. Offenbarung und rationaler Philosophie neu zu bestimmen, wie sich gegen

ihn bei Duns Scotus und Wilhelm von Occam die durch Augustinische Ge danken begründete Opposition erhebt, die dann bei Luther wirksam wird und wie endlich der Thomismus vollends erschüttert wird durch Descartes. Bei den Begründern der modernen Wissenschaft, Copernicus, Bruno, Galile und Kepler, kommen Motive des platonischen Denkens wieder zur Geltung und Fr. reflektiert: „Welch andere Wendung könnte die Geschichte de europäischen Denkens gewonnen haben, wenn die Kirche rechtzeitig erkann hätte, daß die Philosophie Platons dem christlichen Geist und seinem neuen Verständnis von Welt und Natur kongenialer war als die Philosophie de Aristoteles!" (S. 203).

Das Thema „Christentum und Antike" ist explizit in dem ebenso ge danken- wie umfangreichen und mit Spannung zu lesenden Buch von Char les Norris Cochrane behandelt: „Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine." „Das Thema dieses Werkes", so beginnt C. sein Vorwort, „ist die Revolution in Gedanken und Handlung, die die Folge des Einbruchs des Christentums in die griechisch römische Welt war." Daß dieses Thema bisher nicht hinreichend behandelt worden sei, habe seinen Grund vor allem darin, daß die Erforschung des klassischen Altertums und die des Christentums als getrennte Arbeitsgebiete nebeneinander hergegangen seien. Darum will C. beide Interessen verbinden und es gelingt ihm m. E. in ausgezeichneter Weise.

Eindrucksvoll ist das Bild der „Romanitas" gezeichnet, in der das „klassische Erbe" zusammengefaßt ist und die dem in der Pax Augusta restaurierten römischen Imperium sein geistiges Fundament liefern soll. Die Gestalten der römischen Herrscher, vor allem des Caesar und des Augustus, das Werk Ciceros und das des Vergil werden in ihrer Bedeutung für die „Reconstruction" (dies der Titel des ersten Teils) ausführlich gewürdigt. Sodann wird gezeigt, daß das politische Ideal, wie es durch die griechische Tradition geformt und von Livius vertreten wurde, an einem fundamentalen Irrtum krankte, an dem mangelnden Sinn für Geschichtlichkeit, und zwar infolge der idealistischen Theorie von der menschlichen Gemeinschaft. Die Problematik der imperialen Autorität angesichts der politischen, sozialen und kulturellen Aufgaben wird in einem Überblick über die Geschichte der Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des 3. Jahrhunderts dargestellt, wobei die Ideologie des Tacitus kritisch beleuchtet wird. „Die Krisis des 3. Jahrhunderts war . . . in ganz besonderer Weise ein Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit." Es bezeichnet „das Ende des großen geistigen Wagnisses (adventure) des griechisch-römischen Altertums" (S. 152). Höchst interessant ist die Diskussion der verschiedenen Theorien, die den Zusammenbruch des römischen Imperiums erklären wollen. Natürlich haben ökonomi

sche, soziale und politische Faktoren eine Rolle gespielt. Letzten Endes ist nach C. der Grund ein moralisches und intellektuelles Versagen, ein Versagen des griechisch-römischen Geistes, die Unfähigkeit, den Gedanken von echtem Wachstum und geschichtlicher Entwicklung zu erfassen. Die Hilflosigkeit, der Problematik der Situation geistig Herr zu werden, wird illustriert durch die Bemühungen der philosophischen Schulen. Die klassische Philosophie erreicht schließlich ihr Ende in dem Transzendentalismus Plutarchs und Plotins. Die kaiserliche Politik der Macht, die der Schwierigkeiten Herr werden will und daher notwendig zur Verfolgung der Christen führt, muß scheitern.

Konstantins Werk und die Entwicklung bis zu Theodosius wird im zweiten Teil: „Renovation", geschildert und damit die vorläufige Lösung des politischen Problems durch die Aufrichtung des Christentums als Staatsreligion und zugleich eines Despotismus der Bürokratie. Nur kurz kann ich hinweisen auf die Charakteristik der Bedeutung des Eusebius und des Laktanz und auf die ausführliche Darstellung der Kirchenpolitik und der Gesetzgebung des Konstantin und seiner Nachfolger und der Diskussionen der christlichen Theologen in dieser Epoche, speziell gegenüber der Aufgabe, dem antiken Weltverständnis ein neues entgegenzustellen auf Grund des Schöpfungsglaubens und ebenso ein neues Verständnis des Menschen zu entwickeln auf Grund des Wissens um Sünde und Gnade. Erwähnen will ich schließlich die ausführliche Darstellung der Intentionen des Julian als des Endkampfes des griechisch-römischen Heidentums. Überall ist die Verflechtung der politischen und ökonomischen Geschichte mit der Kirchen- und Dogmengeschichte deutlich gemacht.

Der zweite Teil schließt mit der Frage, ob eine Versöhnung zwischen der klassischen Tradition und dem Christentum, um die sich Konstantin wie Theodosius bemühten, möglich war, eine Versöhnung zwischen einem System, dessen Zweck die Herstellung eines zeitlichen Friedens war, und einem anderen, das nach der Verwirklichung eines Friedens trachtete, der nicht von dieser Welt ist (S. 356). Diese Frage, meint C., kann vielleicht keine endgültige Antwort finden. Denn das Christentum enthielt zwar Elemente, die zur Festigung der staatlichen Ordnung führen können, aber zugleich auch Motive „höchst explosiven Charakters", die die schon erweichten klassischen Ideale erschüttern konnten. Alle Herrscher und Kirchenmänner des 4. Jahrhunderts vermochten nicht, eine dauernde Lösung des Problems der beiden „societies" zu finden, und sie konnten nur, indem sie den Streit zwischen beiden zum Brennpunkt brachten, den Zusammenbruch der antiken Welt beschleunigen. Bedeutet das im Sinne des Kaisers Julian wie des Senators Symmachus das Ende der Zivilisation und all dessen, was menschlichem Leben Wert und Bedeutung verleiht, so wird der moderne Historiker ur-

teilen, daß diese Entwicklung, die zum Ende der „Romanitas" führte, die notwendige Vorbereitung für eine neue und gänzlich andere Zukunft war (S. 356). Wie das Christentum für die neuen Aufgaben vorbereitet war, soll die Entwicklung des christlichen Denkens zeigen, die im dritten Teil unter dem Titel „Regeneration" gegeben wird.

Dieser in der Hauptsache Augustin gewidmete Teil ist also sozusagen ein Stück Dogmengeschichte. Doch versichert C., daß er nicht Dogmengeschichte zu schreiben beabsichtigt. Er will nur „gewisse springende Punkte des christlichen Denkens in ihrer Beziehung zum klassischen Hintergrund" darstellen. Seine Analogie hat das christliche Denken nur in der platonischen Philosophie, insofern beide eine Synthesis der menschlichen „Erfahrung" herzustellen versuchen, worum sich Platon freilich vergeblich bemühte. Die Aufgabe des Christentums ist es, die Wunden zu heilen, die sich der Mensch der klassischen Zeit selbst beigebracht hat, und zwar indem es die heidnische Philosophie transzendiert, ihr aber Gerechtigkeit widerfahren läßt und so den erlöschenden geistigen Idealen des klassischen Altertums wieder Leben und Richtung gibt (S. 360). Die nachnizänischen Väter brauchen sich nicht mehr vor der heidnischen Wissenschaft zu fürchten, sondern können „die Ägypter berauben", und so tragen sie viel dazu bei, die Kluft zwischen Christentum und Klassizismus zu schließen, ohne doch das Wesentliche des christlichen Glaubens zu kompromittieren (S. 360).

So wird zunächst die Trinitätslehre des Athanasius charakterisiert, des Gegners des klassischen Denkens, das die Theologie seiner Gegner, der Arianer, bestimmt – wobei Athanasius freilich der griechischen Begrifflichkeit nicht entraten kann, sich aber durch seine Konzeption von der Heilsgeschichte und damit von Geschichte überhaupt von der klassischen Tradition gänzlich entfernt. Bei Ambrosius konstatiert C. sodann eine wesentliche Modifikation der stoischen Ethik durch christliche Motive. „Trifft es zu, daß mit Ambrosius die sozialen Ideale der „Romanitas" neue Weihe empfingen, so trifft es ebenso zu, daß es die Aufgabe Augustins war, ihrer Philosophie neue Weihe zu geben" (S. 376).

C. läßt nun verschiedene Augustinbilder der Forschung am Leser vorüberziehen, um dann sein eigenes Bild zu entwerfen, und zwar so, daß er zeigt, wie Augustin seine Gedanken in Antithese zur klassischen philosophischen Tradition entwickelt. Die „christliche Philosophie" hat ihren Ursprung nicht in der Vernunft, sondern im Glauben. Dieser aber ermöglicht auch ein vernünftiges Verstehen; denn er erfaßt die göttliche Trinität als den Ursprung alles Seins, Denkens und Wollens. Der Fehler der klassischen Philosophie liegt darin, daß sie in dem Dilemma von Materialismus und Idealismus stecken blieb, die beide die volle Wirklichkeit verkennen, welche weder allein in der Materie, noch allein im Geist gesucht werden kann. Mit der Erkenntnis

des falschen Gegensatzes von Subjekt und Objekt ist auch der Gegensatz von Materialismus und Idealismus überwunden. Vor allem hat Augustin den Fehler Platons durchschaut, der als das Wirkliche nur die Ideen anerkannte und infolge seines anthropologischen Dualismus die konkrete Individualität mißverstand. Es gibt nach Augustin keinen dualistischen Gegensatz von Mensch und Natur; beide sind zu verstehen aus der Aktivität des schöpferischen und bewegenden Prinzips. Der Leib des Menschen ist nicht das Gefängnis der Seele, sondern das Organ, mittels dessen der Mensch mit der objektiven Welt verbunden ist; seine Seele ist nicht ein dem Leben der Sinne fremder Funke göttlichen Wesens, sondern je Individualität, die ihr eigenes Leben lebt. Indem der Lebensprozeß des Menschen neu verstanden wird, wird auch die Zeit neu verstanden, und ebenso wird der Wille als autonome Determination des ganzen Selbst verstanden. Seine Freiheit hat der Mensch durch den eigenen Willen, die sündige Selbstherrlichkeit, verscherzt; aber sie wird durch die göttliche Gnade restituiert. Es wird deutlich sein, wie die Anschauung C.s mit der E. Franks zusammenstimmt, und das ist auch in dem schließlich noch zu Sagenden der Fall. Mit der Person ist die Geschichte in ihrem wahren Wesen entdeckt, nämlich als ein teleologischer Prozeß im Gegensatz zu dem zyklischen Geschichtsverständnis der Griechen. Sie ist ein Kampf, nicht zwischen Natur und Geist, sondern zwischen Irrtum, Sünde einerseits, den Werten des Wahren, Schönen und Guten andrerseits. Da diese Werte geschichtliche Realitäten sind, kann der Ausgang – die Erneuerung der Welt – nicht zweifelhaft sein. Die Geschichte ist Prophetie.

Die Probleme der neueren Philo-Forschung

Von Hartwig Thyen

Bis zum Jahre 1938 gibt die Einleitung der Philomonographie von W. Völker[1]) einen guten und sehr instruktiven Einblick in die Problematik der Forschung. Im gleichen Jahr erschien als Anhang zu E. R. Goodenough's Untersuchungen über Philos Politik[2]), verfaßt von H. L. Goodhart, A General Bibliography of Philo, eine sehr umsichtige Bibliographie über philonische Forschung seit ihren Anfängen bis 1938.

Erst im Anfang unseres Jahrhunderts war durch das Erscheinen der ersten eigentlich kritischen Textausgabe des philonischen Werkes durch Cohn-Wendland-Reiter[3]) der Weg zu einem gründlichen Philostudium freigemacht worden. Neben dieser klassischen Edition, die das Ergebnis einer langen Geschichte philonischer Textkritik ist und am Ende der teilweise sehr lebhaften Auseinandersetzungen über Fragen nach Echtheit und Einheit philonischer Traktate steht[4]), liegt heute eine zweite, ebenfalls sehr gründliche, Philoedition vor in der Colsonschen Ausgabe, die 1941 in „The Loeb

---

1) W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. (Texte und Untersuchungen 49. Band, 1. Heft). Leipzig 1938. Näheres darüber siehe unten.

2) E. R. Goodenough, The Politics of Philo Judaeus with a General Bibliography of Philo by H. L. Goodhart. (Yale University Press 1938.) Bibliographie auf S. 269 ff. Auf die politischen Probleme bei Philo soll hier nicht eingegangen werden, cf. dazu auch F. Geiger, Philon von Alexandreia als sozialer Denker, Stuttgart 1932, sowie dessen Rezensenten J. Lebreton in Recherches de Science Religieuse, Band 23, 1933, S. 337 f.

3) L. Cohn, Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Berolini 1896. Leider fehlen in dieser vorzüglichen Edition die Quaestiones et Solutiones in Genesim et in Exodum.

4) Mit L. Cohn, Einteilung und Chronologie der Schriften Philos. (Philologus, Supplementband 7, 1899), war diese Diskussion im wesentlichen abgeschlossen. Dagegen hat gerade dieser Aufsatz die Frage nach der Chronologie der Schriften Philos erneut zur Frage gemacht. Die ganze spätere Forschung hat gezeigt, daß es nicht angeht, bei Philo eine rein philosophische Jugendperiode anzunehmen, wie Cohn das wollte.

Classical Library" erschien[1]). Diese handliche Ausgabe hat parallel zum griechischen Text eine teilweise vorzügliche englische Übersetzung mit zahlreichen auf griechisch-hellenistische und jüdisch-rabbinische Parallelen, sowie auf bestimmte Resultate der Forschung verweisenden Anmerkungen; den einzelnen Traktaten sind hier jeweils kurze instruktive Einleitungen vorangestellt. In dem allen ist offenbar das Cohn-Heinemannsche Deutsche Übersetzungswerk[2]) Vorbild gewesen. Ungemein erleichtert ist die gesamte Philo-Forschung heute zudem durch H. Leisegangs verdienstvolle, sehr umsichtige Arbeit der „Indices ad Philonis Alexandrini Opera", die 1930 als 7. Band der Cohnschen Edition erschienen. Mit dieser Konkordanz ist es nun sehr bequem möglich, schnell alle Stellen in Philos breitem Werk, an denen bestimmte zentrale Begriffe (etwa *λόγος*, *δύναμις*, *πίστις* usw.) und deren Synonyma vorkommen, zu übersehen.

Trotz des inzwischen erschienenen Werkes über unseren Alexandriner von H. A. Wolfson, der bisher weitaus umfangreichsten Untersuchung[3]), muß wohl auch heute noch E. Bréhiers Buch[4]) als die klassische Leistung der Philo-Forschung gelten, wie W. Völker Bréhiers Arbeit 1938 charakterisiert hat.

Eine wie bedeutende Rolle die Philo-Forschung heute spielt, übersieht man leicht, wenn man die Register der in den letzten Jahrzehnten allein in der Disziplin Neues Testament erschienenen Werke unter dem Stichwort „Philo" überblickt[5]).

Doch wenden wir uns nach diesen kurzen einleitenden Bemerkungen nun der eigentlichen Problematik der Forschung selber zu: „Philo ist die komplizierteste und den verschiedensten Einflüssen ausgesetzte Persönlichkeit

---

1) F. H. Colson, Philo with an English Translation. London and Cambridge (Massachusetts) 1941. – Hier wird das gesamte Werk Philos, einschließlich der durch Euseb überlieferten Traktate Apologia pro Judaeis und De Providentia, sowie der Quaestiones et Solutiones in Genesim et in Exodum, die bei Cohn fehlen, in 10 handlichen Bänden und zwei Supplementbänden geboten.

2) L. Cohn, Die Werke Philons von Alexandria in deutscher Übersetzung. Breslau 1909 ff. (Fortgeführt von I. Heinemann, 6. Bd. 1938). Leider ist dieses vorzügliche Übersetzungswerk völlig vergriffen.

3) H. A. Wolfson, Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. 2 vlms. Cambridge/Massachusetts 1948. Ausführliche Rezension darüber von W. Völker, Deutsche Literaturzeitung, Jahrgang 71, Heft 7, Juli 1950. Näheres darüber siehe unten.

4) E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris 1908. Zweite Aufl. 1925.

5) cf. außer den Kommentaren und Monographien zu einzelnen ntl. Büchern besonders das ThWb.

des Altertums." Dieses Urteil REITZENSTEINS[1]) gibt in äußerster Prägnanz das eine und stets neue Problem aller Philo-Forschung wieder: Wer ist Philo eigentlich? Wie ist sein Werk zu beurteilen? – Wir stellen hier einfach einmal zwei Urteile einander gegenüber:

Philo ist einer der großen Philosophen der Geschichte, ein bedeutender und origineller Philosoph, ja, Philo, „the greatest philosophic preacher that has ever lived", ist der Begründer einer siebzehn Jahrhunderte lang das Abendland souverän beherrschenden und bestimmenden grundsätzlich neuen philosophischen Richtung[2]). Mittels seiner „hypothetico-deductive method of text study"[3]), in der es gilt, die latenten Gänge der Argumentation aufzuspüren und zu rekonstruieren, deren *logische* Schlußfolgerungen Philos Werke sind, ist WOLFSON zu diesem Urteil gelangt[4]).

Und auf der anderen Seite:

Philo, ein halbschlächtiger Philosoph ohne jegliche Originalität, eindrucksvoll nur durch die Höhen seiner Religiosität, doch auch hier nur Tradent einer etwa durch den Namen Poseidonios zu kennzeichnenden Frömmigkeit, Philo wertvoll allein als Quelle für die ihm vorliegende philosophische Literatur. So das Urteil von P. WENDLAND[5]).

---

1) R. REITZENSTEIN, Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtl. Untersuchungen. Bonn 1921. Seite 106, Anm. 1.

2) WOLFSON, a. a. O., Bd. I, S. 98. An anderer Stelle ist zu lesen: Philo „built up a system of philosophy which is consistent, coherent, and free from contradictions, all of it based upon certain fundamental principles". ebd. S. 114 f. cf. ferner I/103, II/457 ff. und siehe dazu VÖLKERS Rezension, a. a. O., Sp. 489.

3) a. a. O. Bd. I, S. 106.

4) Daß Philos Ausführungen *scheinbare* Widersprüche enthalten, liegt nach WOLFSON lediglich an dem Umstand, daß wir Philos Gedanken nur in Homilienform von uns haben. „The external form given by Philo to his writings is a purely Jewish form of literary exposition." (I/95). Allein diese literarische Form verhindert Philos klares System widerspruchsfrei zu sehen; es kann aber rekonstruiert werden (S. 106 ff.). So richtig hier WOLFSONS Erkenntnis des literarischen Charakters von Philos Traktaten ist, so falsch und einseitig sind die daraus gezogenen Konsequenzen.

Die eigentlichen Widersprüche und Inkonsequenzen liegen – wie unten gezeigt werden soll – viel tiefer, nämlich in Philos eigenem zwiespältigen Wesen. Sie lassen sich nicht als durch die literarische Form bedingt einfach beiseite schieben. – Zum Problem der literarischen Form von Philos Traktaten cf. THYEN, Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie. Forschungen z. Rel. u. Lit. d AT u. NT, Heft 65. Göttingen 1955.

5) P. WENDLAND, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. (Hdb. z. NT, Bd. I/3) Tübingen 1912. Noch viel schärfer hat E. SCHWARTZ, Aporien im 4. Evg. (Nachrichten v. d. Kgl. Gesellschaft d.

Die neuere Forschung zeigt indes, daß Philo nicht allein der fromme und glaubenstreue Jude ist, der lediglich jüdische Tradition in Sprache und Begrifflichkeit hellenistischer Philosophie übersetzt[1]). Philo ist aber auch nicht der hellenistische Mystagoge, der das Judentum einfach in ein orientalisches Mysterium transformiert[2]). Und schließlich ist Philo erst recht nicht der

Wissenschaften zu Göttingen, philol.-hist. Klasse, 1908) über Philo geurteilt; z. B. Philo „ein flacher Schwätzer" S. 537 usw.

1) So besonders kraß E. Schwartz, (s. Anm. 5 d. vor. S.); cf. dazu Völker, a. a. O., S. 30 ff. – I. Heinemann, Philos griechische und jüdische Bildung. 1932, hat sehr gewissenhaft das Verhältnis von Philos griechischem und jüdischem Erbe geprüft und ist dabei zu folgendem Resultat gekommen: Philos jüdische Frömmigkeit bestimmt seine Auswahl im griechischen Bildungsgut; sein nationales Erbe wird sogar vom Griechischen noch verstärkt. – Wolfson hat diese Meinung im wesentlichen übernommen. Auch Völker kommt zu Heinemanns Resultat; s. bes. S. 348.

2) So besonders deutlich E. R. Goodenough, By Light, Light. Oxford 1935. Es ist G.s Grundthese, daß die mystische Philosophie, die jede orientalische Mythologie in ein Mysterium verwandelt habe, auch das Judentum nicht verschont habe. Zu dieser These hat schon 1939 W. L. Knox, St. Paul and the Church of Gentiles. Cambridge 1939, auf S. IX f. überzeugend geäußert: „Das Gegenteil scheint mir der Fall zu sein, das leidenschaftliche Verlangen des hellenistischen Menschen, soweit er sich um diese Dinge kümmerte, war, eine philosophische Basis zu finden, die es ihm gestattete, die Religionsform weiter zu praktizieren, die ihn anzog oder die er ererbt hatte." (Zitiert nach W. Gutbrod, Rezension von Goodenoughs Buch in Theol. Rundsch. 1939, S. 269 f.). Wie die Mythologie der Gnosis und der Mysterienreligionen so zur philosophischen Basis des hellenistischen Menschen im Neuplatonismus wird, hat H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Forschungen z. Rel. u. Lit. d. AT u. NT, Heft 51 u. 63. Göttingen 1934 u. 1954 inzwischen glänzend dargetan. – Näheres über Jonas Philoanalyse s. u. – J. Pascher, *H ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ*. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philo von Alexandria. Paderborn 1931, geht wie Goodenough allen bei Philo aufzufindenden Mysterienelementen sehr sorgfältig nach und versucht aus Philos Werken und aus den Analogien zu einzelnen Vorstellungen besonders in Plutarchs De Iside et Osiride und Apuleius ein Wiedergeburts- und Vergottungsmysterium zu rekonstruieren. (cf. Paschers Rezensenten J. Lebreton, Recherches de Science Religieuse, Bd. 23, 1933, S. 334 ff.). Mögen sowohl bei Goodenough wie bei Pascher die Kombinationen und Analogieschlüsse gelegentlich allzu kühn sein, so haben doch beide Forscher das unbestreitbare Verdienst, auf den starken hellenistisch-mystischen Einfluß von Philos Umwelt unüberhörbar aufmerksam gemacht zu haben. Dieser Tatbestand ist z. B. von Völker völlig ungenügend beachtet worden; methodische Zügellosigkeit kann man meines Erachtens Pascher, der sich der Schwierigkeit und des hypothetischen Charakters seines Unternehmens ganz bewußt ist, nicht vorwerfen (cf. Völker, S. 35). Pascher geht es doch gar nicht um eine Skizze von Philos Frömmigkeit, Philo ist ihm vielmehr nur „Schlüssel" für die Rekonstruktion des Mysteriums (S. 3).

neutrale Vermittler zwischen Judentum und heidnischem Hellenismus[1]). Die oft beobachteten eigentümlichen Schwankungen und Widersprüche Philos sind das eigentliche Problem. Auf die verschiedensten Arten und Weisen suchte man seit langer Zeit diese Rätsel zu lösen.

Hier ist zunächst die lange und sehr gründliche Geschichte philonischer Literarkritik zu nennen. H. v. Arnim, P. Wendland, M. Apelt und unter vielen anderen[2]) vor allem W. Bousset legten sehr gründliche literarkritische Untersuchungen vor, von deren Ergebnissen die Forschung ein Großteil heute als gültige Resultate übernommen hat[3]). Der interessanteste dieser Versuche, nämlich der von Bousset[4]), sei hier kurz skizziert:

Aus der Beobachtung der Einrichtung christlicher Katechetenschulen in Alexandria und Rom schloß B. auf ein Vorhandensein derartiger Schulen auch in vorchristlich-jüdischer Zeit. (Es sei hier hinzugefügt, daß offenbar im Anschluß an B., allerdings ohne Hinweis oder Zitat, auch Wolfson von synagogaler Hochschule, einer Art jüdischer Volkshochschule, im Alexandria der Zeit Philos spricht[5]).) Da die Forschung für Philo längst die Übernahme ihm vorliegender schriftlicher Traditionen erwiesen hatte, vermutet nun B., daß Philo Lehrbücher oder eigene Collegnachschriften aus dem Betrieb einer derartigen alexandrinischen Exegetenschule benutzt und seinen Traktaten „aus Respekt vor der einmal geprägten Schulüberlieferung" teilweise völlig unbearbeitet einverleibt hat. Diese Hypothese ermöglicht es dem Verfasser, zahlreiche Widersprüche innerhalb des philonischen Werkes einfach durch Quellenscheidung zu lösen. Allerdings bleiben dabei sehr viele Aporien bestehen oder tauchen nun erst recht viel schärfer auf. Vor allem aber bleibt unverständlich, weshalb Philo in seinem umfangreichen Schrifttum an keiner Stelle und mit keinem Wort von einem derartigen Schulbetrieb in Alexandria redet, ihn andeutet oder wenigstens ahnen läßt. Daß die „Freude an den

---

1) cf. L. Cohn, Philo von Alexandria. (Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum 1898, S. 514 ff. u. s. dazu Völker, S. 32 ff.

2) cf. dazu die gute Übersicht bei E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes i. ZA. Jesu Christi. Bd. III. 4. Aufl. 1909, S. 636 ff. Neuere Versuche sind in den Einleitungen der Cohn-Heinemannschen Übersetzung genannt; s. auch M. Adler, Studien zu Philo von Alexandria. Breslau 1929.

3) Das hat für die Forschung die Konsequenz, daß man nicht mehr jeden Abschnitt aus Philo „den Darstellungen des philonischen ‚Systems' einverleiben kann" (H. v. Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria. Kießling u. Wilamowitz, philol. Unters. XI, S. 101), wie Völker, S. 5 richtig gesehen hat. Bei Wolfson dagegen ist darüber völlig hinweggesehen.

4) Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Forschungen z. Rel. u. Lit. d. AT u. NT. NF Heft 6. Göttingen 1915.

5) a. a. O. I/21.

sich so ergebenden voluminösen Buch" einen Mann wie Philo veranlaßt haben soll, derartige Collegienhefte auszuschreiben, ist überaus unwahrscheinlich[1]), so richtig es ist, daß Philo, wie H. v. Arnim gezeigt hat[2]), schon schriftlich fixierte Quellen seinen Traktaten „mit Haut und Haar" einverleibt hat. B. hat in seinen – im übrigen teilweise überzeugenden – Quellenanalysen[3]) den Zwang, dem Philo durch den Wortlaut des biblischen Berichtes unterlag, völlig außer acht gelassen. Denn Philo ist ja primär Exeget und nicht Systematiker, und auch die oft seltsame und unverständliche Manier philonischer Allegoristik ist nicht reiner Willkürakt, sondern – wie schon 1875 K. Siegfried gezeigt hat[4]) – an bestimmte *κανόνες τῆς ἀλληγορίας* gebundene Schriftauslegung. In den bei Philo des öfteren erwähnten *φυσικοί* glaubt B. Philos Schulüberlieferung entdeckt zu haben. Es ist jedoch sehr viel wahrscheinlicher, daß hier traditionalistische alexandrinische Homileten gemeint sind, zumal B.s These nicht zu erklären vermag, wieso diese „Physiker mit orthodox stoischer Weltanschauung einen fast epikuräischen Lobpreis der Affekte vereinbar finden konnten"[5]). Dennoch hat z. B. H. Lietzmann diese Schulbetrieb-Hypothese aufgenommen[6]); im allgemeinen aber mußte sie der Kritik, die freilich sehr viel aus den Einzelanalysen gelernt hat, weichen. Wir haben durch eine Stilanalyse unter anderem auch der philonischen Traktate nachzuweisen versucht, daß sich ein großer Teil von Philos Problematik leicht

---

1) cf. Thyen, a. a. O. S. 79 f., Völker, a. a. O. S. 3 f. u. ö.

2) s. Anm. 3 d. vor. S.

3) Daß z. B. die dreimal bei Philo auftauchende Kleidungsallegorese des hohepriesterlichen Gewandes ein Quellenstück ist, hat Paschers Analyse erneut bestätigt (S. 40). – E. Stein, Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria. 1929 (Beih. z. ZAW 51), schließt aus Philos Unkenntnis des Hebräischen, daß Philo somit nicht Autor der mit den Etymologien gegebenen Allegoremata sein kann, und führt damit ein sehr brauchbares Kriterium für philonische Quellenforschung ein. – Über die Frage, ob Philo des Hebräischen kundig war oder nicht, ist eine lange Diskussion geführt worden, deren Resultat ist, daß Philo nicht hebräisch konnte; cf. dazu besonders I. Heinemann, MGWJ 1910, S. 506 ff. u. Ders., Bildung, S. 538 ff. Ohne auf diese ganze Diskussion überhaupt einzugehen, nimmt Wolfson (I/87 ff.) für Philo mit sehr dürftigen Argumenten die Kenntnis des Hebräischen an und schließt „the burden of proof is upon those who would deny that he possessed such a knowledge" (S. 89). Es ist zwar originell, Philos etymologische Irrtümer damit zu erklären, daß sich nur ein Sprachkenner erlauben könne, von der wahren Wortbedeutung abzusehen (S. 89), aber nach Steins gründlicher Untersuchung (s. o.) kann man so nicht mehr argumentieren.

4) Philo von Alexandria als Ausleger des AT. Jena 1875.

5) cf. I. Heinemann, Übersetzungswerk. Bd. III, S. 6.

6) H. Lietzmann, Alte Kirche. I/86 f.

aus dem literarischen Charakter seiner Schriften erklärt[1]). Danach muß man sich Philo als den Homileten in seiner Gemeinde vorstellen, der seine Hörer um jeden Preis erbaut wissen will. Aus der Freude an geistvollen, zuweilen etwas spitzfindigen Deutungen, ist er bereit, etwas von der Wahrheit des Gedankens abzubrechen[2]). Von dieser durch Ewald in seiner Geschichte Israels 1868 zuerst vertretenen und in der Folge von vielen, namentlich jüdischen Gelehrten aufgenommenen These aus erklären sich in der Tat viele Eigenheiten Philos[3]). Sehr selten ist Philo im Stil originell; aus der missionarischen und apologetischen Tendenz seiner Schriften verstehen sich manche Sätze sehr viel leichter; die erwähnten Vorgänger sind offenbar andere alexandrinische Homileten[4]).

Allein, wenn sich auch durch den so erkannten literarischen Charakter der philonischen Traktate einerseits und durch den darin bedingten Zwang des Bibeltextes andererseits eine ganze Reihe philonischer Besonderheiten erklären, so darf aber – und das muß ausdrücklich betont werden! – diese Einsicht auch nicht zur völligen Beruhigung über sämtliche äußeren und inneren Widersprüche bei Philo führen[5]). Der von E. Stein 1929 in die Geschichte der Forschung eingeführte fruchtbare Begriff vom „Zwang des Textes" scheint uns bei Völker nun doch zu sehr zum Schlagwort geworden zu sein, mittels dessen viele gute Erkenntnisse einfach aus dem Felde geschlagen werden[6]). Besonders deutlich ist das da, wo sich V. mit den Philo-Forschern der religionsgeschichtlichen Schule auseinandersetzt; durch seine offenbare Abneigung der gesamten Religionsgeschichte gegenüber versperrt er sich den Zugang zu wesentlichen und fruchtbaren Erkenntnissen[7]). Dieser „Zwang des Textes" gilt natürlich auch nur für den als Schriftperikope zu erklärenden „Text" und nicht für andere von Philo zu eben solcher Inter-

1) Thyen, a. a. O., bes. S. 3 ff.

2) Völker, a. a. O., S. 10.

3) Zur Geschichte dieser These cf. Thyen, S. 3 ff. u. s. auch Wolfson, I/95 f.

4) So schon I. Heinemann in zahlreichen Anm. im Übersetzungswerk.

5) Am krassesten geschieht das bei Wolfson.

6) E. Stein, a. a. O., S. 48.

7) Als typisches Beispiel für die falsche Sicht aller religionsgeschichtlich eingestellten Philo-Forscher zitiert Völker, S. 36, Anm. 1, Reitzenstein, Historia Lausiaca, S. 103: „Sie (sc. die Mysterienvorstellungen) geben für große Abschnitte Philos, ja vielleicht für das Innerste seiner Persönlichkeit, den Schlüssel des Verständnisses." und auf S. 106, Anm. 2, sagt er: „Ich hoffe, daß meine eigenen Darlegungen das Bild von dem Mysterienanhänger Philo auswischen." – Dagegen hat inzwischen H. Jonas überzeugend gezeigt, daß in der Tat die Mysterienvorstellungen – und zwar genauer das in ihnen angelegte Selbstverständnis – den Schlüssel des Verständnisses für das Innerste von Philos Persönlichkeit geben. Darüber s. u.

pretation herangezogene Bibelstellen[1]). Fast mit Leidenschaft wendet sich V. gegen die Forscher, die bei Philo einen starken Einfluß ekstatisch-mystischer Frömmigkeit nachgewiesen haben. Der Gebrauch derartiger Begrifflichkeit bei Philo sei eine reine Modeangelegenheit; innerlich sei Philo weit entfernt von aller Mystik und Ekstase. Es seien immer wieder lediglich bestimmte Schriftstellen, die derartige Assoziationen in ihm wachriefen. So richtig diese Beobachtung für die meisten derartigen Äußerungen Philos ist, so läßt sie doch die weit wichtigere Frage, warum bei Philo immer wieder gerade diese und nicht beliebige andere Assoziationen wachgerufen werden, völlig offen und ungeklärt. Ja es taucht nicht einmal das Problem dieser Frage überhaupt auf, denn es muß doch für derartige Lieblingsgedanken Philos irgendein einsichtiger Grund vorhanden sein. V.s grundsätzliche Kritik an der religionsgeschichtlichen Sicht ist die, daß es den betreffenden Forschern nie gelang, ihre Erkenntnisse in das Ganze von Philos System verständlich einzubauen[2]).

Alle diese und ähnliche Versuche, die innere Antinomik unseres Alexandriners zu lösen, weisen nur zurück auf das eine mit Philos komplizierter Persönlichkeit in ihrer geschichtlich und lokal bedingten Zwischenstellung zwischen Judentum, hellenistischer Philosophie und heidnischer Religiosität gegebene Problem: Wo liegt der Kern seiner Gedankenwelt und seiner Frömmigkeit?

Zur Kennzeichnung der Situation und zur Verdeutlichung des bisher Gesagten wollen wir nun aus der Fülle der Probleme nur eines herausgreifen, nämlich das der Bedeutung des Phänomens der Pistis bei Philo.

Hier zunächst Wolfsons Befund: Erstmalig in der Geschichte der Philosophie macht Philo – analog der Wertung der enzyklischen Wissenschaften als *θεράπαιναι* der *βασιλίσσα* Philosophie in der Stoa – die Philosophie selber zur Magd der Theologie; diese völlig neue Wertung bleibt ungebrochen bis zu Spinoza in Geltung. Damit ist die *πίστις*, nämlich der Glaube an die Offenbarungsautorität der Hl. Schrift, eindeutig als Herrin der Vernunft ein-

1) Diesem methodischen Fehler verfällt Völker des öfteren, z. B.: S. 299, 300 u. ö. Philo zieht hier doch offenbar diese und nicht andere Texte zu seiner Interpretation heran, weil er an ihnen seine Ideen demonstrieren will; hier kann man also nicht vom Zwang des Textes reden, sondern eher umgekehrt vom Zwang des philonischen Denkens.

2) a. a. O., S. 39. – So richtig Völkers methodischer Grundsatz ist, Philo als Exegeten und nicht als Systematiker zu betrachten (S. 9), so muß doch zugleich auch die Rolle der Allegoristik deutlich gesehen werden, die es dem Exegeten erlaubt, in gewissen Grenzen nun doch wieder sein System zu entfalten; das hat Völker übersehen. – cf. dazu Thyen, a. a. O. S. 79. – Zu Völkers Kritik an der religionsgeschichtlichen Philo-Forschung s. u., besonders S. 241, Anm. 3.

gesetzt. *πίστις* wird in fundamentalem Gegensatz zu aller philosophischen Kontinuität neben *εὐσέβεια* der Reihe der *ἀρεταί* eingeordnet. Philo übernimmt dabei die stoische Definition der *πίστις* als einer *ὑπόληψις ἰσχυρά*, wenn er im Anschluß an Gen 15/6 von Abraham sagt, daß er eine *ἀκλινὴ καὶ βεβαίαν ὑπόληψιν* hatte. Weil dieser Glaube Abraham *εἰς δικαιοσύνην*, zur Gerechtigkeit, gerechnet wurde, ist nach W. der Glaube für Philo *δίκαιος* und erscheint deshalb als eine Spezies der Tugend *δικαιοσύνη* unter den *ἀρεταί*. Ja nicht nur unter ihnen, sondern vielmehr über ihnen als ihre Königin (*βασιλίς*), als *τελειωτάτη ἀρετή* (de Abr 46, 270; heres 18, 91 u. ö.), ja der Glaube ist das vollendete Gut, *ἀγαθὸν τέλειον* (de migr 44).

Der Gegensatz der *πίστις* ist das Vertrauen zu „hohen Ämtern, zu Ruhm und Ehre, Wohlstand und edler Geburt, zu Macht des Geistes und Schönheit und Kraft des Körpers" (de Abr 263). Glaube als *ἀρετὴ τῆς ψυχῆς* steht allen äußeren Gütern als ihr fundamentaler Gegensatz gegenüber.

W. faßt seine Untersuchungen über den Glauben bei Philo, den er auf drei Seiten im Kapitel über „The Ethical Theory" unter „Intellectual Virtues and Actions" untersucht (II/215 ff.), folgendermaßen zusammen: Glaube ist für Philo

1. Glaube an die Einheit Gottes und seine Vorsehung,
2. Glaube an die Offenbarungswahrheit,
3. Vertrauen zu Gott (trust in God) und seinen Verheißungen.

Das alles ist zwar richtig, aber angesichts des vielfältigen Befundes bei Philo, den man als den ersten großen Psychologen des Glaubens gepriesen hat[1]), doch recht dürftig. Wie anders dagegen z. B. Bousset, Schlatter, Windisch und Völker: die Aussagen über den Glauben sind das Schönste, was Philo überhaupt geschrieben hat; der Glaube ist der Mittelpunkt seiner ganzen Religiosität[2]). Hier wie auch sonst sehr häufig läßt sich W. allein von den ihm bekannten philosophischen Systemen leiten (ist doch seine Philo-Monographie das erste Glied in einer bis zu Spinoza reichenden kontinuierlichen Kette grundsätzlich neuen Philosophierens!). Infolge dieser Absicht bekommt W., wie wir gerade am Phänomen des Glaubens sehen werden, Philo nie ganz zu Gesicht. Hier, in der Behandlung der philonischen Ethik, steht als Modell immer die Nikomachische Ethik des Aristoteles im Hintergrund, dessen Einfluß auf Philo von W. m. E. ohnehin viel zu hoch angeschlagen wird[3]). Philos kompliziertes Verhältnis zur Stoa dagegen faßt W. in dem

1) W. Bousset, Kyrios Christos. ²1926, S. 145.

2) Ders., Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. (Hdb. z. NT 21) ³1926, S. 194, 447 u. ö.

3) Hatte schon I. Heinemann, Philos Bildung. S. 559, festgestellt, daß Philo von Aristoteles außer den Jugendschriften nichts kennt, so kann man zu Wolfsons

lapidaren Satz zusammen: „he is their critic rather than their follower“[1]); seine ganze Philosophie kann als Kritik der Stoa rekonstruiert werden[2]).

Wie anders dagegen Völkers gründliche und gelehrsame Analyse des Glaubens bei Philo[3]). Gegenüber Plato, dem *πίστις* als eine *δόξα* das gerade Gegenteil einer *ἐπιστήμη* (Wissenschaft) ist, ist der Glaube für Philo die Mitte seines ganzen religiösen Lebens. Ihm ist die *πίστις die ἐπιστήμη* schlechthin, denn zu ihrer Beschreibung benutzt er die stoische Charakteristik der *ἐπιστήμη*. Der Mensch erlangt den Glauben, wenn er lernt, daß Gott allein unwandelbar ist (*ἄτρεπτος*), während alles andere sich wandelt (leg alleg II/89 u. ö.). Die Voraussetzung der *πίστις πρὸς τὸν θεόν* ist das *ἀπιστῆσαι γενέσει* (heres 93)[4]).

Man darf der *αἴσθησις* nicht trauen und jede *δόξα* ist ungewiß, der *λογισμός* vermag der Fülle der Dinge nicht standzuhalten: es gilt also die menschliche *οὐδενία* zu erkennen. Der Glaube hat sein negatives Gegenstück in *οἴησις* und *μεγαλαυχία* (Prahlerei), fast ist man versucht paulinisch zu sagen, erst da, wo alle *καύχησις* ausgeschlossen ist, wird *πίστις* ermöglicht. Als Bewegung des Frommen zu Gott beginnt die *πίστις πρὸς τὸν θεόν* in der *ἀπιστία τῇ γενέσει*. All dieses erkennt V. richtig als konstitutiv für Philos Frömmigkeit.

Daß Philo nun den Glauben zwar den Tugenden zuzählt, ihn aber andererseits als Königin der Tugenden bezeichnet, hebt ihn in eigentümlicher Weise doch wieder aus diesem Kreis heraus. Der Glaube ist für Philo Gottes Geschenk und Gabe[5]), und doch wird von Philo oft gemahnt, nach ihm zu streben; man vergleiche das paulinische „Schaffet, daß ihr selig werdet . . .!“ (Phil 2/12 f.), von der inhaltlichen Bestimmung des Glaubens bei Paulus ganz abgesehen. Inhaltlich ist der Glaube bei Philo nun freilich, ganz anders als

---

Arbeitsweise nur mit Völker (Rezension, Sp. 293) sagen: „Um ein Gefühl dafür zu bekommen, in welchem Umfange Aristoteles zur Deutung und, wie ich meine, auch zur *Umdeutung* Philos herangezogen wird, zeigt allein schon ein Blick ins Register (II/476–480), das hunderte von Stellen anführt . . .“

1) I/111.

2) I/112; zu Philos Verhältnis zur Stoa cf. den sehr instruktiven Abschnitt über Philo bei M. Pohlenz, Die Stoa. Göttingen 1948, Bd. I, S. 369 ff. u. Bd. II, S. 180 ff.

3) S. 239 ff.

4) cf. auch das paradoxe Wortspiel: *ὁ δ' ἀπογνοὺς ἑαυτὸν γινώσκει τὸν ὄντα* oder wenn Philo von Abraham, der hier wie bei Paulus das Beispiel der Pistis ist, sagt: *ὅτε γὰρ μάλιστα ἔγνω, τότε μάλιστα ἀπέγνω ἑαυτόν.* (de somn I/60). – cf. Pohlenz, a. a. O., Bd. I, S. 370: „Damit ist das Wissen, auf das die griechische Philosophie so stolz ist, entthront, und der Glaube, die Pistis, nimmt seinen Platz ein.“

5) cf. dazu etwa quis rer 85; de migr 30, 171; leg alleg II/32 u. ö. Dieser Gedanke kommt bei Völker zu kurz.

im NT, ein Überzeugtsein von Gottes Existenz und Vorsehung als des einzig Festen und Seienden[1]). Der Glaube sieht in Gott die letzte Ursache, die dem Menschen neidlos alles Gute schenkt; er sieht demütig von sich weg und auf Gott hin, von dem er in Hoffnung und festem Vertrauen die Erfüllung seiner Verheißung erwartet. Im NT dagegen ist der Glaube nicht derartiges theoretisches Überzeugtsein, sondern vertrauendes Hören des Gottes Heilstat verkündenden Wortes, dessen Annahme den Gottlosen gerecht macht.

Nun gehören aber für Philo – und er wird nicht müde, das zu betonen – *πίστις* und *βεβαιότης* untrennbar zusammen[2]). *βεβαιότης* aber gesteht Philo allein Gott und nicht dem Menschen zu. Darum spricht hier Bréhier und in seiner Nachfolge unter vielen anderen z. B. Goodenough von Gottes *πίστις* im aktiven Sinne[3]). Hier erhebt sich „das Problem des Glaubens", das Bréhier nach gründlicher Analyse vieler Stellen zu dieser Lösung führt: Für Philo fallen Glaube und Ekstase zusammen[4]). „Der Untergang des Verstandes und seine Verfinsterung erzeugen Ekstase und gottbegeistertem Wahnsinn"[5]). Solchen und ähnlichen Wendungen begegnen wir des öfteren bei Philo. Die *βασιλικὴ ὁδός* von Num 20/17 deutet Philo als den Weg von *γνῶσις* und *θεωρία*. Pascher hat hier den Einfluß gnostisch bestimmter Mysterienvorstellungen nachgewiesen[6]). In Bultmanns Johannes-Kommentar finden sich ebenfalls überzeugende Hinweise auf Philos gnostische Bestimmtheit[7]); vor allem in dem Artikel *ζωή*[8]) wird Philos völlig unjüdische, spezifisch gnostische Anschauung des Lebens deutlich: Nicht nur sofern es von den *ἡδοναί* beherrscht wird, ist das somatische Leben minderwertig, sondern es ist schlecht als solches. Das *σῶμα* ist *δεσμὸς τῆς ψυχῆς*, ja es ist

1) cf. dazu die Definition der Pistis in Hebr 11/1. – Im ganzen wird man jedoch Völker zustimmen müssen, daß es Philo, trotz mancher Ansätze, nicht gelungen ist, das Lohnschema zu durchstoßen (S. 255 f.).

2) Belege dafür bei Völker, S. 249, Anm. 5. – cf. R. Bultmann, ThWb VI, S. 202 f.

3) Goodenough, a. a. O., S. 46, Bréhier, a. a. O., S. 224.

4) Bréhier, S. 225. – Besser wird man mit Bultmann, Das Urchristentum. Zürich 1949, S. 111, sagen: „Der Glaube wird so zur Haltung einer Entweltlichung, die ihren positiven Gehalt in der Ekstase bekommt"; cf. Ders., ThWb VI, S. 203, H. Jonas, Bd. II, S. 99 ff. u. W. Bousset, Religion, S. 449 ff. Über Völkers Kritik s. u., bes. Anm. 3 d. nächsten S.

5) quis rer 263 ff.

6) a. a. O. – Pascher hat darin die Zustimmung seines Rezensenten Lebreton gefunden, der allerdings einschränkend sagt, daß Philo wohl von mystisch-gnostischen Vorstellungen berührt, nicht aber beherrscht sei (a. a. O., S. 336 f.); cf. dazu aber vor allem Jonas.

7) z. B. S. 9, Anm. 1; S. 106, 195, Anm 1; S. 408, Anm. 3; S. 467 u. ö.

8) ThWb II/861 f

das σῆμα der Seele. Eigentliche ζωή gibt es nur außerhalb des σῶμα im jenseitigen Leben oder in der Ekstase, wobei sich beide Vorstellungen eigenartig durchdringen. – Es ist eine große Reihe von Forschern, die in Bréhiers Nachfolge[1]) alle derartigen Äußerungen Philos sehr sorgfältig gesammelt und untersucht haben; vor allem seien Bousset, Reitzenstein, Pascher, Peisker, Boughton, Lewy und Goodenough genannt[2]). Völker, der in guten und gründlichen Untersuchungen das Phänomen der Ekstase bei Philo behandelt, macht sich dennoch an dieser Stelle die Auseinandersetzung zu leicht. Sein Resultat, daß Philo kein Ekstatiker und weit von aller Ekstase und Mystik entfernt ist, daß Philo hier vielmehr lediglich im Modejargon seiner Zeit rede, vermag nicht zu überzeugen[3]). Gegen seinen sonst so frucht-

1) Schon vor Bréhier hat P. Ziegert, Über Ansätze zu einer antiken Mysterienlehre, aufgebaut auf den antiken Mysterien, bei Philo Judaeus. (Theol. Stud. u. Krit. 67), Gotha 1894, die Diskussion dieser Frage eröffnet; cf. den kurzen Abriß der Geschichte des Problems bei Völker, a. a. O., S. 35 ff.

2) s. Völker, ebd.

3) a. a. O., S. 279 ff. – Völker sieht richtig, daß ein tiefer Riß durch Philos ganzes Sein geht (S. 304), daraus schließt er nun aber, daß Philos Aussagen über die Ekstase ein „letzter Ernst" fehle. Ist aber dann die Rede von dem tiefen Riß durch Philos Sein gerechtfertigt? Auf S. 317 merkt man dann auch tatsächlich nichts mehr von einem derartigen Riß; hier ist Philo der fromme Jude, der durch „mysteriösen Aufputz" und das Reden mit „einem gewissen mythologischen Anstrich, der damals Mode war" (S. 164), „Heiden wie Juden die väterliche Religion verständlicher" machen will, „jene für sie zu gewinnen, diese in ihr noch mehr zu festigen." V., der weiß, daß im Gebrauch ekstatischer Termini „alle echten Mystiker zurückhaltend" sind (S. 314), spricht Philo ekstatische Erlebnisse ab, weil bei ihm ekstatische Ausführungen mehrfach alsbald wieder in ethische Überlegungen abgebogen werden; könnte nicht gerade darin die Zurückhaltung des „echten Mystikers" zum Ausdruck kommen? In dem Abschnitt, Der Prophet als Ekstatiker (S. 292 ff.), wird die von Drummond schon 1888 aufgestellte Vermutung, daß Philo den Männern der Vorzeit seine eigenen ekstatischen Erfahrungen beigelegt habe, erst ganz am Schluß angeführt und ohne zwingende Argumente verworfen. (Drummond, Philo Judaeus. 2 Bde. London 1888, Bd. I, S. 15). Bei V. ist auf S. 197 zu lesen: „Man kann den ganzen Flitter von Mysterienformeln (. . .), die lediglich ein dekoratives Element darstellen, streichen, ohne damit Philos Ansichten irgendwie zu verkürzen; man wird dabei zugleich den Vorteil haben, bei der Auslegung nicht auf falsche Fährten gelockt zu werden." Woher kennt V. a priori die richtigen Fährten? Hier hätte er sich auf keinen Fall bei der zwar sachlich richtigen Feststellung beruhigen dürfen, daß Philo da, wo bei ihm Mysterienterminologie anklingt, im Modejargon seiner Zeit redet, sondern hier hätte er die jetzt methodisch notwendig werdende Frage stellen müssen, warum all diese Dinge eine derartig „faszinierende Kraft" (Pascher, S. 9) auf Philo ausüben. Das Philo eigentümliche Schwanken ist von V. sehr gut beobachtet worden (z. B. S. 164, 193, 287 u. ö.).

baren Grundsatz, immer zum Kern der philonischen Frömmigkeit vorstoßen zu wollen, erklärt er hier nur kurz: Hier ist gar kein Problem! Hier ist kein Widerspruch! Philos Schwanken ist völlig relativ. Hier kann er dem Menschen *πίστις* und *βεβαιότης* absprechen, dort aber eben dieselben ihm zusprechen, wie es seine Beweisführung gerade erfordert[1]). Hier aber unterläßt V. die methodisch unumgängliche Frage nach Philos eigentlichen Intentionen und nach deren Hemmnissen. Und genau hier scheint uns ein, wenn nicht *das* philonische Problem zu liegen.

Neben dem Trachten nach *σοφία* und dem Ringen um *ἀρετή* sieht V. den Glauben bei Philo als einen Weg zur *εὐδαιμονία*. Sein enger, sehr merkwürdiger Zusammenhang mit dem sittlichen Leben, den Wolfson wohl gesehen aber ungenügend gewürdigt hat, wird von V. verkannt. – Das liegt daran, daß V. jene oben besprochene *ἀπιστία τῇ γενέσει* nicht in ihrer letzten Tiefe erfaßt, sondern sie lediglich mit dem „kynisch-stoischen Räsonnement" über die Unzuverlässigkeit der Güter zusammenbringt und allein von daher versteht[2]). Hier wird nun überhaupt deutlich, wie unzureichend die gesamten traditionellen Interpretationskategorien sind. Hier ist auch genau der Punkt, an dem die lange erwartete und im Vorjahr endlich erschienene Philo-Analyse von H. Jonas einsetzt[3]). Hier wird mittels der schon im ersten Teil des Werkes, durch Käsemanns Hebräer-Interpretation und Bultmanns Johannes-Kommentar[4]) so glänzend bewährten Methode der Existenzanalyse bzw. existentialen Interpretation zu den eigentlichen Intentionen Philos vorgestoßen und hier werden die Widersprüche in Philos Werken und sein sc oft beobachtetes Schwanken als seine eigenen inneren Paradoxien, in denen er zwischen Judentum und hellenistisch-orientalischer Gnosis zwiespältig lebt, erkannt. – Philos Streben und Wollen gilt dieser Gnosis – *darum* rufen

---

Aber merkwürdigerweise hat er danach nie die Frage nach den eigentlichen Ursachen für dieses Schwanken gestellt. Im Gegenteil ist Philo bei V. wie selten in der Literatur harmonisiert (S. 318 ff.). Für all das hätte V. die notwendige Fragestellung von Pascher, den er so sehr kurz abtut (S. 35, Anm. 1), lernen können.

1) Völker, S. 249 ff.

2) ebd., S. 257.

3) H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Zweiter Teil, 1. Hälfte. (Forschungen z. Rel. u. Lit. d. AT u. NT Heft 63). Göttingen 1954. – Die deutsche Wissenschaft weiß sich dem Verfasser zu tiefem Dank verpflichtet, daß er sein Werk fortgesetzt und trotz allem in deutscher Sprache hat erscheinen lassen.

4) E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk. Göttingen 1939; cf. auch H. Schliers Arbeiten, Christus und die Kirche im Epheserbrief. (Beitr. z. hist. Theol. Heft 6) Tübingen 1930 u. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen (ZNW, Beiheft 8). Gießen 1929.

bestimmte Bibelstellen immer wieder derartige Assoziationen in ihm wach – während die väterliche Thora ihn immer wieder in sein „System" zurückzwingt. Hier sehen wir „zwei Seelen, ach, in seiner Brust" wohnen und ihn fast zerreißen.

Jonas sieht, wie trotz allen stoisch-platonischen Einflusses auf Philo der gesamte griechische *ἀρετή*-Begriff durch jüdische und gleichsam kryptognostische Motive zersetzt und innerlich ausgehöhlt wird[1]). Gewiß hat Heinemann mit seiner wertvollen Untersuchung über Philos jüdische und griechische Bildung recht, deren Grundthese lautet: Philos jüdische Frömmigkeit bestimmt die Auswahl im hellenistischen Bildungsgut; aber kann er fortfahren und weiter sagen, daß das Griechische Philos nationales Erbe noch verstärke?[2]). Ist nicht hier Heinemanns Antipode Goodenough jedenfalls auf dem richtigeren Wege, wenn man auch seine These, daß Philo das Judentum in ein Mysterium transformiert habe, sehr einschränken muß[3])? Denn vor diesem „letzten ernsten Schritt" solcher endgültigen Transformation hält ihn „Erinnerung mit kindlichem Gefühle" zurück, nämlich vor dem Schritt der Zerstörung seiner väterlichen Religion, die doch das Haus ist, das ihn beherbergt. Eben das hat Jonas deutlich gezeigt[4]). Weiter: Wie ungriechisch ist die von Philo des öfteren wiederholte Aussage, daß Gott selber in den Seelen die *ἀρετή* zeuge, indem er selbst ihren Mutterschoß öffne und sie schwängere[5]). Und was ist von der griechischen Tugendlehre im Grunde geblieben, wenn die doch zunächst rein negativ als Nichtigkeitsbewußtsein verstandene *πίστις* allen anderen Tugenden als *das* eigentliche *καλόν* vorgeordnet wird, der als das Laster katexochen, als *das κακόν* die *μεγαλαυχία* als Selbstzurechnung korrespondiert[6])? Daß dann aber *diese*

1) a. a. O., S. 38.

2) s. o. S. 233, Anm. 1.

3) s. o. S. 233, Anm. 2. – Weil Philo in seinem Wesen nicht mehr allein vom jüdischen Kreaturgefühl, sondern stark damit konkurrierend vom gnostischen Dualismus bestimmt ist, darum stellen sich bei ihm immer wieder Assoziationen zu Mysterienvorstellungen ein. Darum gewinnen die Versuche z. B. von Pascher und Goodenough, Philo als Schlüsselfigur zur Rekonstruktion von Mysterien zu benutzen, ihre tiefe Berechtigung, denn bei Philo ist eben gerade nicht alles „eine erlebte und gefühlte Einheit" (so Völker, S. 258).

4) cf. z. B. S. 98, 107 u. ö.

5) z. B. leg alleg III/180; cf. de cherub 42 ff. u. s. dazu Jonas, Bd. I, S. 201 f. – Wenn auch die Aufnahme dieses Synusie-Gedankens rhetorische Phrase sein mag, so steckt darin doch Philos tiefe Überzeugung, daß alle Tugenden Gottes alleinige Gabe sind, ja daß Gott schon die keinem Menschen eigene Tendenz zur Tugend erst schenken muß (Leg alleg III/136); cf. dazu Jonas, II/38 ff.

6) So wird bei Philo gerade die *griechische ἀρετή* die *κακία* schlechthin! (Jonas, II/40). Bei Philo herrscht die feste Korrelation: Gott finden – Sich selbst verwerfen!

Tugend und *dieses* Laster – zwar als ihre äußersten Extreme – unter den übrigen Tugenden und Lastern figurieren, ist wiederum deutliches Symptom für Philos Stellung zwischen den Welten. Zwar gehört das *γνῶθι σαυτόν* zur griechischen wie zur philonischen Sittlichkeit, bei Philo aber meint es: verwirf dich selbst! falle von dir selbst ab![1]). Das hat weder mit dem klassischen *γνῶθι σαυτόν* etwas gemein, noch ist es lediglich eine Reproduktion jüdischer Ehrfurchtsformeln von der kreatürlichen Nichtigkeit[2]). Hier wird – für die eigentümlich gebrochene philonische Frömmigkeit typisch und symptomatisch – in paradoxer Weise gerade die Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit zur höchsten Tugend. Genau so wird in der Gotteserkenntnis – in vollem Gegensatz zum Judentum! – die für Philo höchst schmerzliche Einsicht in die Unerreichbarkeit Gottes umgewertet in einen positiven Gewinn religiöser Erkenntnis. Bei aller für Philo ja gegebenen Bestimmtheit durch den jüdischen Allmachtsgedanken liegt hier nichts anderes vor als der spezifisch gnostische Urgegensatz von Gott und Welt[3]).

Philos tiefste Sehnsucht ist die Schau von Gottes Wesen. Allein als Jude weiß Philo, daß das keinem Sterblichen gewährt wird. Der Mensch muß sich damit begnügen, Gottes Dasein, seine existentia, sein „daß" zu erkennen. Das Wesen Gottes, seine essentia, sein „wie" bleibt ihm immer verborgen. Zu solcher Gotteserkenntnis kennt Philo drei Wege; nämlich zunächst – wie in der stoischen Naturtheologie – die Erkenntnis des Daseins Gottes aus der Schöpfung[4]); erkenne dich selbst in deiner Nichtigkeit und du wirst Gott erkennen. – Daneben fordert der *νοῦς* die Erkenntnis von Gottes *Wesen*, aber dieses Wesen Gottes ist zu groß. Das Streben nach dieser Gnosis bleibt unerfüllte Sehnsucht. – Den Auserwählten eröffnet schließlich Gott selbst einen besseren Weg, kraft seiner Selbstoffenbarung. Hier wirkt die platonische Ideenlehre nachhaltig auf Philo. Diesen drei Versuchen, zur *γνῶσις θεοῦ* vorzustoßen, ist das Ideal der Erkenntnis, nämlich die *θεωρία*, die Anschauung, gemein. Immer wieder wird von Philo der Primat des Sehens

---

(ebd., S. 42). Somit ist also schon hier, in Philos Tugendlehre, ein ekstatischer Zielzusammenhang angelegt (ebd. S. 43); cf. Bultmann, ThWb VI, S. 203.

1) Jonas, II/77 ff.

2) ebd. S. 80 f.

3) ebd. S. 82 f. Jonas spricht hier von paradoxer Gotteserkenntnis, weil hier genau wie in der Tugendlehre (s. o.) gerade die Einsicht in die Unerkennbarkeit von Gottes Wesen positiv als höchstes Gut gewertet wird.

4) ebd. S. 85 ff. – Pascher hat gezeigt, daß die Ideenlehre bei Philo immer wieder als eine sekundäre Platonisierung einer ursprünglich mythologischen Kräfte-Lehre begegnet. Diese Platonisierung hat aber offenbar schon in Philos Quelle stattgefunden. So kommt es, daß das alte mythologische Element immer wieder durchbricht (s. bes. S. 133).

vor dem Hören an der Gestalt des gottschauenden Jakob-Israel demonstriert[1]). Als Gott die Ohren des hörenden Jakob in die Augen des schauenden Israel verwandelt, wird er der τέλειος[2]). Das ist völlig unbiblisches und unjüdisches Denken! Nie und nirgends geht es in der Bibel um Schau, sondern stets und allein um den *gehorsamen* Vollzug des *gehörten* Wortes Gottes. Während die πίστις im NT hörender Gehorsam, ὑπακοή, ist, ist sie bei Philo θεωρία, Schau Gottes. Durch die Übernahme dieses „Platonismus" vollzieht Philo den bedeutungsvollen Umschlag vom ursprünglichen Hören des jenseitigen Rufes, zum mystischen Sehenwollen des Nichtweltlichen, d. h. zur gnostischen Objektivation[3]). Hier wird – wie Bultmann urteilt[4]) – die Jenseitigkeit Gottes in seiner Zukünftigkeit zur Jenseitigkeit der Mystik. Damit verliert die Geschichte ihre Bedeutung und wird zur allegorischen Illustration der Psychologie und der Ethik und hat ihr τέλος verloren.

Allein in der Ekstase ist dieser Abstand des objektiven Gegenüber getilgt, und im Erfaßtwerden von Gott ist jede Intentionalität aufgehoben[5]). Hier ist das letzte Ziel real erreicht. „Hier ist Philo nicht mehr Schüler hellenischer Philosophen, sondern Genosse hellenistischer Mystiker", der weiß, daß die Rückkehr zum göttlichen Urquell nur dem gelingt, der alles Irdische abwirft und sich Gott hingibt[6]). Und hier ist offenbar das eigentliche Anliegen philonischer Frömmigkeit. Es geht um die Selbstausschaltung, denn nur sie gewährt γνῶσις θεοῦ. Bei Philo stehen sich eigentümlich konkurrierend eine sittlich-ideelle, an theoretische Schau gebundene Gotteserkenntnis, und eine reale, eben jene Objektivation zerbrechende ekstatische gegenüber. Oft lenkt Philo nach ekstatischem Überschwang in die ethische Deutung zurück. Völker sagt dazu kritisch, daran werde doch sichtbar, wie fern Philo aller ekstatischen Frömmigkeit stehe, wie wenig ernst es ihm damit also sei[7]). Hier hätte genauer beachtet werden müssen, daß Philo – von seiner unmythischen jüdischen Frömmigkeit gezwungen – zwar oft, bezeichnenderweise aber nicht immer, in ethische Bahnen abbiegt. Dennoch aber sind bei ihm die neuen pneumatisch-gnostischen Vorstellungen so stark, daß sie wenig-

---

1) Jonas, II/94 ff. – Die Tragweite dieser philonischen Vorordnung des Sehens vor dem Hören ist von Pascher zum erstenmal klar erkannt.

2) z. B. de somn I/129; de migr 38; de ebr 82 u. ö. – Daß dieses mit der Israel-Etymologie verbundene Allegorema offenbar Philos Lieblingsidee ist, muß wohl „als unbeabsichtigtes Symbol allerersten Ranges angesehen werden". (Jonas II/97).

3) cf. ebd., S. 97 ff.

4) Urchristentum, S. 111.

5) Jonas II/100 f.

6) H. Lietzmann, Alte Kirche, Bd. I, S. 90 f.

7) z. B. S. 313; s o S. 241, Anm. 3.

stens ihre literarische Berücksichtigung erzwingen, und „das Schwelgen im ekstatischen Stil ist die Form der Befriedigung, die einem innerlich mächtigen Triebe zugestanden wird“[1]). Hier ist es nun gelungen, diese mit Bréhiers Buch sich anbahnenden neuen Erkenntnisse zwar nicht „in das ganze von Philos System“, wie Völker gefordert hatte[2]), wohl aber in Philos Frömmigkeit einzubauen und verständlich zu machen, denn durch den Einbruch der Gnosis ist gerade hier der Bruch dieses Systems erfolgt[3]).

---

1) Jonas II/109.

2) S. 39. – In Völkers eigenem Sinn hätte er hier übrigens fordern müssen, „in das Ganze von Philos Frömmigkeit“, denn gegen ein philonisches „System“ wehrt er sich ja immer wieder, und das mit Recht.

3) s. das „Schlußergebnis“ bei Jonas, II/119 ff.

Neue Konstantin-Darstellungen

Von Heinrich Karpp

Hermann Dörries: Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge. Nr. 34.) Göttingen 1954. Vandenhoek & Ruprecht. 431 S. – Heinz Kraft: Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung. (Beiträge zur historischen Theologie. 20. Herausgegeben von Gerhard Ebeling.) Tübingen 1955. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). X, 289 S. – Joseph Vogt: Constantinus der Große. Reallexikon für Antike und Christentum. Herausgegeben von Theodor Klauser. Lieferung 18 und 19 (Band 3), Spalte 306 bis 379. Stuttgart 1955. 1956. Anton Hiersemann. 73 Sp.

In jüngster Zeit sind drei Arbeiten über Kaiser Konstantin erschienen, die durch ihre sorgfältige Durchführung eine gesonderte Anzeige verdienen. Gemeinsam ist ihnen, daß sie sich nicht der Zeitgeschichte des Kaisers, sondern seiner Person selber und seinem Verhältnis zum Christentum zuwenden. Dörries und Kraft sind auch darin verbunden, daß sie von Konstantins eigenen Äußerungen ausgehen, um durch deren Verständnis zu einem Bilde seines Glaubens zu gelangen. Sie unterscheiden sich von vornherein darin, daß Dörries sich streng auf die Selbstzeugnisse des Kaisers beschränkt und aus ihnen dessen Glauben im Querschnitt durch seine vielfältigen Aussagen und Beziehungen darstellt, während Kraft (wie Vogt) auch fremde Zeugnisse über Konstantins Religion heranzieht und diese in der Längsrichtung einer Entwicklungsgeschichte entfaltet. Auch nachdem die einseitig politische Deutung Konstantins in der neueren Forschung zurückgetreten war, blieb die tiefer eindringende Untersuchung seiner Religion eine notwendige Aufgabe. Ihre Schwierigkeit und ihre Fruchtbarkeit zeigen sich schon daran, daß nahezu gleichzeitig mehrere Antworten vorgelegt werden konnten, die sich nicht gegenseitig überflüssig machen.

I.

Um eine zuverlässige Grundlage für die geschichtliche Darstellung zu gewinnen, will Dörries aus den zahlreichen und recht verschiedenartigen Äußerungen Konstantins „das Selbstzeugnis“ in seiner Ganzheit und Ein-

heitlichkeit erheben. Er zeichnet also weder die Entwicklung Konstantins noch den Verlauf seines religionspolitischen Handelns; vielmehr setzt er eine gute Kenntnis der Zeitgeschichte und ihrer Probleme schon voraus.

Im *ersten* Teil (S. 16–240) wird der Gedankengang jedes erreichbaren Zeugnisses mit großer Sorgfalt und Ausführlichkeit nachgezeichnet und zusammen mit der Echtheitsfrage erörtert; dadurch wird das Verständnis der Texte wesentlich gefördert. D. bringt 57 Briefe und Erlasse, dann die „Rede an die Versammlung der Heiligen", 150 Gesetze, eine große Zahl Inschriften und zuletzt die Religionsedikte. In der Echtheitsfrage entscheidet er sich für die Zuverlässigkeit fast aller Dokumente, auch derer in Eusebs *Vita Constantini*. Bei dem ersten Stück dieser Sammlung, dem „Brief an die Orientalen", geht D. auf die von Batiffol erhobenen Einwände gegen die Echtheit näher ein; doch eignet sich gerade dieser Brief nicht mehr so gut als Beispiel, seitdem seine Echtheit bereits durch das äußere Kriterium eines Papyrusfragmentes, auf das D. abschließend hinweist, so gut wie sicher ist.

Über die *Oratio ad sanctorum coetum* oder die „Karfreitagspredigt" gelangt D. nicht zu einem ganz festen Urteil. Bedenklich findet er vor allem, daß die Rede in Rom gehalten sein will; aber er wagt dann doch die vorsichtige Anerkennung ihrer Echtheit („wenigstens in ihren Grundzügen"), da er eine weitgehende Verwandtschaft der theologischen Aussagen mit denen der Urkunden und Briefe feststellen kann. Dabei muß er allerdings der Laientheologie des Kaisers reichlich viel Unstimmigkeiten und Schwankungen zutrauen und ausnahmsweise auch mit einer größeren formalen Einwirkung der kaiserlichen Sekretäre rechnen, so daß die Rede doch keinen selbständigen Quellenwert besitzt. Daher verwendet er sie nur, wo sie durch zuverlässige Zeugnisse bestätigt wird.

In der Behandlung der Gesetze hütet sich D. davor, die christlichen Einflüsse zu überschätzen. Er betont anderseits, daß ein Ausdruck wie *summa divinitas* keinerlei heidnischen oder ‚neutralen' Sinn habe, zumal wenn er noch im Jahre 325 gebraucht wird. Aber ob in einem für die Allgemeinheit bestimmten Gesetzestext (Gesetz 87) ein solcher Ausdruck nicht doch eine gewisse Neutralität besitzt und besitzen soll? Man muß dabei nur bedenken, daß Neutralität des Kaisers als Gesetzgebers keine Neutralität der Gesinnung bedeutet, also keine Unentschiedenheit oder Gleichgültigkeit, sondern die Bereitschaft, den Nichtchristen eine eigene, nichtchristliche Deutung des Ausdrucks freizugeben. Diese Haltung gleicht nur äußerlich der echten Toleranz und Religionsfreiheit, die für Konstantin, wie D. hervorhebt, aus inneren Gründen zu einer christlichen Religionspolitik gehören. Übrigens findet sich zu diesem wichtigen Gedanken eine Entsprechung bei Laktanz (Div. inst. 5, 20, 7), die zu den zahlreichen von D. erwähnten Übereinstimmungen dieses Schriftstellers mit dem Kaiser noch hinzukommt. D. war vorsichtig

genug, das Verständnis Konstantins für Toleranz nicht dahin zu übersteigern, daß er ihn schon zum eigentlichen Urheber des Toleranzediktes vom Jahre 311 macht, wie Ed. Schwartz und Berkhof es taten.

Die zusammenfassende Darstellung des *zweiten* Teiles führt von der eigenen Person Konstantins (Kap. 1: „Kaiseramt und Sendung") über die „Kirchenidee" und das „Verhältnis zum Heidentum" bis in die Mitte der christlichen Lehre (Kap. 4 und 5: „Der Gottesgedanke" und „Das Christusbild"); sie schließt mit dem Kapitel „Konstantin und sein Zeitalter".

Das erste Kapitel eröffnet D. mit einer Darstellung der in sich recht einheitlichen religiösen Geschichtsdeutung des Kaisers. Sie hängt natürlich mit seinem Sendungsbewußtsein und nicht weniger mit seiner Religionspolitik fest zusammen. Wie der im Zeichen des wahren Gottes erfochtene Sieg über Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit den Kaiser selber seiner Sendung gewiß machte, so meinte er auch alle anderen überzeugen zu können, wo sich die wahre Gottesverehrung finde; aber erzwingen könne man deren Anerkennung nicht. Daraus ergibt sich der eigne Auftrag, dem Reiche durch rechtes politisches und religiöses Handeln zur Genesung zu verhelfen, so freilich, daß zwar das erste ohne das zweite unmöglich ist, aber doch die Annahme des christlichen Glaubens nicht zum bloßen Mittel der Politik wird. Obwohl D. bei Konstantin von einem „Regenten-Verständnis des Religiösen" spricht (S. 259), kann er doch die Meinung älterer Forscher, der Kaiser habe am Christentum vor allem die feste Organisation geschätzt und sie zur Sicherung des Staates benutzen wollen, als abgetan ansehen. Er weist mit Recht darauf hin, daß schon in dem ältesten, sehr persönlich formulierten Selbstzeugnis über die „Bekehrung" (in dem Schreiben an die Synodalen von Arles) die Religion nicht nur auf die göttliche Macht und Vorsehung, sondern auch auf das persönlich verpflichtende sittliche Gesetz gerichtet ist. Gottes Strafe für dessen Übertretung erkennt Konstantin zunächst in geschichtlichen Katastrophen, erst später auch in einem Endgericht.

Wenn man eine Vermutung über die nicht datierbaren frühesten Regungen des Sendungsbewußtseins wagen will, so könnte man fragen, ob nicht schon die unerwartete Erhebung zum Kaiser nach dem plötzlichen Tod des Vaters in dem etwa zwanzigjährigen Konstantin die Ahnung einer besonderen Sendung und einer gerechten Weltordnung geweckt hat, die schon nach einem Jahre die erlittene Zurücksetzung beim Rücktritt Diokletians und Maximians wieder gutmachte. Daß diese allgemeine Ahnung göttlicher Berufung und Gerechtigkeit nachträglich auf den Gott der Kirche zurückgeführt werden konnte, ist ohne weiteres zu verstehen.

Obwohl Maxentius die Christen nicht verfolgte, versteht D. Konstantins Kampf gegen ihn auch als eine religiöse Auseinandersetzung, weil Konstantin ihn selber so gedeutet habe. Methodisch ist es sicher richtig, wenn man die Selbstaussagen des Kaisers zugrunde legt, ihnen auch hier zu folgen. Inhaltlich aber bleibt es fraglich,

ob bei der Förderung des wahren Gottesdienstes, die dem Reiche Segen gebracht habe, wirklich mit D. an christliche Gottesdienste zu denken ist, die Konstantin schon vor dem Entscheidungskampfe in seinem Hauptquartier hatte abhalten lassen. Es könnte sich auch darum handeln, daß er gewisse von seinem Vater erlassene Beschränkungen des kirchlichen Kultus außer Kraft gesetzt hatte (vgl. KRAFT S. 3 ff.).

Zu der Sendung Konstantins gehört auch die für einen römischen Kaiser neue Verpflichtung, den wahren Gottesdienst mit der Zeit allgemein durchzusetzen, indem er für Bestand, Freiheit und Einheit der Kirche sorgt. Mit Recht hebt D. hervor, daß der Kaiser diese Sendung nicht als christliche Form eines weitergeführten Gottkaisertums, sondern wirklich als Dienst verstand, wie die Häufigkeit dieses Begriffes in seinen Briefen beweist.

Seinen Kirchenbegriff hat Konstantin, wie das zweite Kapitel zeigt, im Laufe der Jahre bereichert, ohne ihn wesentlich zu verändern. Er legt mit der alten römischen Frömmigkeit den Nachdruck auf Richtigkeit und Einheitlichkeit des Kultus, aber deshalb ist, wie D. feststellt, sein Religions- und Kirchenbegriff doch nicht allein aus römischer Denkweise abzuleiten. Im Grunde ist ihm das Christentum ein in Natur und Geschichte gültiges und erkennbares Gottesgesetz, das Christus geschaffen hat, ja das Christus selber ist; dieser kühnen Bezeichnung entspricht eine gewisse christliche Vertiefung des natürlichen und des geschichtlich gegebenen Gesetzes. Gemäß seiner Gesamtauffassung bestreitet D. die These von Loofs und Schwartz, Konstantin habe das Nicaenum und besonders den Begriff *homoousios* als eine schillernde, nicht interpretierte und nicht zu interpretierende Einheitsformel gemeint; vielmehr sei er sich der Vieldeutigkeit schwerlich bewußt geworden. Diese Entgegnung ist m. E. nicht zwingend erwiesen. (Zum Begriff *ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ* ist jetzt der gleichnamige Aufsatz von Kraft in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, Band 66, S. 1–24, zu vergleichen.)

Da D. die innere Zugehörigkeit Konstantins zum kirchlichen Glauben schon früh für entschieden hält, kann er – im dritten Kapitel – die Frage nach dessen Verhältnis zum Heidentum neu stellen: Es sei nicht zu fragen, wie sehr er noch den heidnischen Untertanen entgegenkam, sondern wie sehr und wie lange er selber als Gläubiger noch an heidnischen Vorstellungen Anteil nahm. Zunächst bringt D. aber doch die Religionspolitik zur Sprache. Die nur widerwillig gewährte Toleranz gegen das Heidentum bezeichnet er zugespitzt als eine immer wiederholte Amnestie. Gegen D.s Auffassung dürfte aber an dieser Duldung neben dem echt religiösen Motiv der Freiwilligkeit auch die Staatsklugheit ihren Anteil haben und daher der Begriff der religionspolitischen Neutralität auch weiter anwendbar bleiben. Beispielsweise hat Konstantin selber die gesetzlich eingeführte Sonntagsruhe christlich aufgefaßt, aber wenn er die heidnische Deutung, hier werde der „Sonnentag"

geehrt, ausschließen wollte, hätte er ja die unmißverständliche Bezeichnung „Herrentag" anwenden können. D. hält denn auch selber die Vermutung für möglich, Konstantin sei „das Zusammentreffen des Sonn- und Sonnentages" „sozusagen religionspädagogisch als Brücke von heidnischer zu christlicher Verehrung wertvoll gewesen" (S. 346). Das ist sachlich kaum entfernt von einer – gewiß auch nur tolerierten – „Doppelbedeutung" des Feiertages, die D. ausdrücklich bestreitet. Überzeugend sind aber die Ausführungen darüber, daß nach der Bekehrung die vorher geübte Sonnenverehrung erstaunlich wenig Spuren in Konstantins Selbstzeugnissen hinterlassen hat. So richtig es ist, daß Gesetze, die z. B. die Haruspizin mit gewissen Einschränkungen dulden, nicht als Begünstigung des Heidentums gelten dürfen, scheinen mir darüber hinaus die Haruspizinverbote doch nicht nur der staatlichen Sicherheit zu dienen, sondern dem Gesetzgeber mindestens eine erwünschte religiöse Nebenwirkung versprochen zu haben; mit dieser Einschränkung möchte ich meine eigene Deutung in der Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft 41, S. 145–151, aufrechterhalten.

Der eigentliche Sinn von Konstantins Absage an das Heidentum wird aus seiner Theologie und Christologie deutlich. Im vierten Kapitel ergibt sich, daß so abstrakte Gottesbezeichnungen wie „die Gottheit", „das Göttliche", „die Vorsehung" und *τὸ κρεῖττον* nicht indifferent, sondern christlich gemeint sind. Die Benennung Gottes selber als *Soter* fällt auf, ebenso die Verkürzung des biblischen Vatergedankens. Die enge Verbindung zwischen Konstantins religiösem und staatlichem Denken, die wesentlich für D.s Auffassung ist, läßt sich in dem Gottesgedanken des Kaisers gut beobachten; denn Gottes Gaben dienen ihm vornehmlich dazu, seine geschichtliche Sendung in der Aufrichtung der Eintracht und der rechten Gottesverehrung zu verwirklichen, und anderseits erwartet Gott nach Konstantin von den Menschen gerade das, was gleichfalls jene Sendung erfüllen hilft. Da Konstantin so stark die Gegenwart Gottes im Kosmos und in der Geschichte erfährt, muß er folgerichtig ablehnen, mit Arius eine substantielle Verschiedenheit der in der Welt wirkenden göttlichen Mächte von Gott selber anzuerkennen. Für ihn soll Christus, wie das fünfte Kapitel ausführt, als Gottes „Wille" sowohl zur Welt wie auch zu Gott gehören, ohne daß er ihm eine ewige hypostatische Selbständigkeit zuschreibt. D. zeigt, wie Konstantin sich zwar unzulänglich, aber doch durchaus ernsthaft um eine eigene Stellungnahme im arianischen Streit bemüht, ohne auf die eigentlich umstrittenen Fragen einzugehen. Wenn sein Christusbild auch uneinheitlich und einseitig ist, so wird darin doch „bisweilen wirklich das Bild dessen sichtbar . . ., von dessen Geiste er wenigstens einen Hauch verspürte, dessen Heiligkeit sein Gewissen berührte und auf dessen Erbarmen er sein Vertrauen gesetzt hat" (S. 396).

In der abschließenden Überschau „Konstantin und sein Zeitalter" hebt D. die Geschlossenheit und Entschiedenheit im religiösen Denken des Kaisers hervor und wertet seinen Bund mit der Kirche als echte Glaubensentscheidung, die weder politisch noch neutral noch synkretistisch mißverstanden werden dürfe. Freilich, es ist die Glaubensentscheidung eines Herrschers, der das göttliche Heil immer auch als das Heil des römischen Reiches versteht, so daß der Bund mit der Kirche auch „politisch" begründet ist. Die Schwächen dieses Glaubens verdeckt D. nicht. Er sieht sie zunächst darin, daß er wie jede Geschichtstheologie vom geschichtlichen Erfolg abhängt, und bezweifelt mit gutem Grund, daß Konstantin ernste Mißerfolge als von Gott verhängte Prüfungsleiden mit diesem Glauben hätte bewältigen können. Noch bedenklicher findet D. die Gesetzlichkeit dieses Christentums, das taub ist für die wirkliche Heilsbedeutung des Todes Christi. Sehr gefährlich erscheint ihm aber die Stellung des Kaisers in der Kirche. Nicht jede „Einmischung" wie etwa die Einberufung einer Synode sei verderblich, wohl aber der Kampf gegen die Ketzer mit staatlicher Gewalt. Die größte Gefahr erblickt D. schließlich in der Art, wie Konstantin das *homoousios* verteidigte, indem er nämlich die von ihm erkannte und mit formulierte Wahrheit für abgeschlossen hielt, „keiner Deutung bedürftig und keiner Ergänzung fähig". „Das aber bedeutet, daß auch das Evangelium nicht neu reden durfte, es sei denn unter einschränkenden Bedingungen: es sollte den Kirchenfrieden nicht stören – wie es nun einmal seine Art ist. Daß Konstantin das Zeugnis des Athanasius zum Schweigen gebracht hat, ist der entscheidende, weil in der Anlage begründete Fehler!" (S. 409.) Diese Kritik ist für das Konstantin-Verständnis des Verfassers beispielhaft. Sie zeigt, wie tief er sich in das Selbstverständnis des Kaisers eingelebt hat. Aber sie täuscht auch nicht darüber hinweg, daß das Ergebnis hinsichtlich des *homoousios* am Ende eine vertiefte, doch keine umstürzende Deutung ist. Die Nähe zur früheren Forschung wäre noch deutlicher zu sehen, wenn D. die Darstellung von Eduard Schwartz nach der zweiten Auflage zitiert hätte, in der dieser seine „politische" Auffassung unverkennbar, wenn auch nicht folgerichtig abgeschwächt hat.

In einem Anhang „Konstantins Bestattung" nimmt D. ausnahmsweise ein Fremdzeugnis in seine Untersuchung auf, um zu einer umstrittenen Frage Stellung zu nehmen. (Über die zurückgewiesene Deutung von Agathe Kaniuth wurde in der Theol. Rundschau 1951, S. 12–14, berichtet.) Nach D. läßt sich Eusebs Bericht in der *Vita Constantini* ungezwungener verstehen, wenn der Kaiser durch die Beisetzung inmitten der zwölf Apostel-Stelen nur Anteil an den Gebeten zu den Aposteln erwartete, ohne eine Verehrung als dreizehnter Apostel zu beanspruchen; diese Deutung entspreche allein dem Selbstzeugnis des Kaisers. Die letztgenannte Feststellung besteht zu Recht.

Man kann auch Eusebs Darstellung so verstehen, wie D. es vorschlägt; ja man kann dessen Beweisführung noch verstärken. Im Sinne von D. müßte man die Worte, Konstantins Leichnam habe *τῆς τῶν ἀποστόλων προσρήσεως* teilhaftig werden sollen, nicht mit „Teilhaber des Ehrentitels der Apostel", sondern „Teilhaber an der Begrüßung der Apostel" übersetzen, weil sonst doch die Vorstellung des apostelgleichen Kaisers nicht ferngehalten ist. Ferner hätte sich D. auf ein weiteres Argument berufen können, das er durch ungenaue Übersetzung selbst unwirksam gemacht hat. Nach Euseb wünschte nämlich Konstantin in dem gottesdienstlichen Raume bestattet zu werden, „damit er auch nach seinem Tode der dort zu Ehren der Apostel dargebrachten Gebete gewürdigt werde". D. dagegen läßt Euseb sagen: „daß der Wert der Gebete auch ihm zugute komme" (S. 416). Das Wort „auch" schließt bei Euseb aus, daß die Gebete an den Kaiser selber gerichtet werden sollten; denn es erinnert an das, was schon zu seinen Lebzeiten bestand, und das war nichts anderes als die Fürbitte, die Konstantin oftmals erbeten und die er auch im Heere angeordnet hatte.

Sowohl durch die Fragestellung und Methode wie durch die gründliche und sorgsame Deutung der Quellen erzielt D. in seinem Buche einen Fortschritt über die bisherigen Untersuchungen hinaus. Das Ziel, Konstantins Selbstzeugnis in seiner Einheitlichkeit und Ganzheit aus dem gesamten Material zu erheben, ist erreicht. Freilich bleiben, wie der Bericht zeigen wollte, noch immer Bedenken und Einwände möglich. Es wäre sehr zu wünschen, daß der Verfasser auch noch das Bild Konstantins nachzeichnen könnte, das dessen Zeitgenossen, namentlich Euseb, von der Person und Sendung des Kaisers entworfen haben, durch den nach ihrer Auffassung Gott ein Wunder an seinem Volke getan hatte.

II.

Im Titel seines Buches sagt Kraft deutlich, wie er sich Konstantins Verhältnis zum Christentum denkt: Es ist nicht durch eine plötzliche Bekehrung bestimmt, sondern als geradlinige Entwicklung und wachsende Annäherung an das kirchliche Christentum zu verstehen. Das erste Kapitel folgt dieser Entwicklung bis zu Konstantins Sieg an der Milvischen Brücke im Herbst 312. Es zeigt die Religionspolitik des Vaters auf, die der Sohn als Caesar ohne Bruch fortsetzt. Ob die bald folgende Hinwendung zur Verehrung des Sonnengottes als eines Obergottes auch religiös oder nur religionspolitisch gemeint ist, läßt K. offen. Erst durch die Vision auf dem Marsche nach Rom nimmt die oberste Gottheit für Konstantin personhafte Gestalt an. Der in ihrem Zeichen erfochtene Sieg bestätigt ihm den Glauben, von einer höchsten Gottheit zur Ordnung der Welt gesandt zu sein, und überzeugt

ihn davon, daß nur der christliche Kult dem Willen des höchsten Gottes entspricht. Nur in diesem Sinne könnte von einer Bekehrung Konstantins gesprochen werden; im Grunde aber verändert das Erlebnis des Jahres 312 nur die Religionspolitik des Kaisers einschneidend, nicht seinen Glauben. Denn K. hält es mit Recht für möglich, daß Konstantin auch dann, wenn er den Sol invictus als Münzzeichen verwendet, schon positiv zum Christentum steht, freilich zum Christentum, wie er es versteht. Dieses klare und fesselnde Bild seiner Entwicklung verdient Anerkennung, da es der historischen Kritik genügt und dem Kaiser seine eigentümliche Frömmigkeit beläßt.

Gegenüber den reichhaltigen Einzelausführungen, die in den äußerst umfangreichen Anmerkungen dieses ersten Kapitels stehen, sind jedoch einige Fragen und Zweifel nicht zu unterdrücken.

Nach K. bestand das Zeichen, das Konstantin in der „glänzend bezeugten" Vision im Herbst 312 sah, aus einem dreischenkeligen Kreuz und einem darübergesetzten Kreis, der die Sonne bezeichne (☉). Die Deutung des Kreises auf die Sonne statt, wie Alföldi meinte, auf den Erdball leuchtet ein. Sachlich ergibt sich indessen kein großer Unterschied, da beide Zeichen den Anspruch auf die Weltherrschaft darstellen. Aber diese von K. angenommene Form des Zeichens stimmt weder mit dem Bericht des Laktanz noch der Abbildung auf dem oft herangezogenen Medaillon aus Ticinum vom Jahre 315 überein. Auf diesem endet die Lanze, die der Kaiser in der linken Hand hält, in einem Querbalken mit aufgesetzter Kugel und über dieser ist noch das obere Ende des Lanzenschaftes sichtbar. Es handelt sich also um ein vierarmiges Kreuz, dessen oberer Arm größtenteils verdeckt ist. Etwas anders hat sich Laktanz das Zeichen vorgestellt. Er sagt: *transversa X littera summo capite circumflexo Christum in scutis notat.* Die letzten vier Worte betrachtet K. mit Recht als die Interpretation, die Laktanz dem Bericht seines Gewährsmannes hinzufügt. Aber dieser Bericht meint, daß nur die Spitze des oberen Armes eines vierarmigen Kreuzes umgebogen ist, sei es zu einem kleinen Kreis, sei es zu dem großen Buchstaben Rho, so daß das sogenannte monogrammatische Kreuz entsteht. Wäre der ganze obere Kreuzarm, wie K. annimmt, in einen Kreis verwandelt, so würde Laktanz etwa sagen: *superiore parte circumflexa* oder ähnlich, keinesfalls aber *summum caput.* Für Deutung auf den Buchstaben Rho spricht auch nachdrücklich der auffallende Ausdruck *transversa X littera.* Man hat ihr nicht unbedingt als „nichtchristliche oder halbchristliche Nachricht" anzusehen; er braucht nur zu besagen, daß Laktanz – und Konstantin – zunächst an ein Buchstabenzeichen denken, das dann dem Kreuz angeglichen wird, nicht umgekehrt. Der Christ erkennt den Hinweis auf Christus, der Heide ein Zeichen, das auch anderwärts zuweilen schon vorkam. K.s Rekonstruktion des in der Vision gemeinten Zeichens muß also wegen der Uneinheitlichkeit der Quellen unsicher bleiben, oder man muß annehmen, daß Laktanz bereits in den Worten *summo capite circumflexo* seine eigene Umdeutung in den ihm vorliegenden Bericht einträgt, von dem dann allerdings wenig genug übrigbleibt.

Im Bericht des Laktanz ist es auch unklar, ob er von einem „himmlischen Zeichen Gottes" oder von einem „Zeichen des himmlischen Gottes" spricht. Die überlieferten Worte *caelesti signum dei* können – zumals vor dem anlautenden s – ebensogut in *caelestis s. d.* wie *caeleste s. d.* verbessert werden. Für die Lesung *caelestis dei* hat K. auf Ammianus Marcellinus verwiesen. Zeitlich und sachlich näher steht das, was Euseb in seiner „Kirchengeschichte" (9, 9, 2) an Stelle der Vision berichtet: Konstantin habe vor der Schlacht *θεὸν τὸν οὐράνιον* und seinen Logos angerufen.

Die folgenden vier Kapitel stellen im Wechsel den äußeren Verlauf der donatistischen Streitigkeiten und des Kampfes gegen Licinius (Kap. 2 und 4) und die gleichzeitige innere Entwicklung der Religion des Kaisers dar (Kap. 3 und 5). Der Zusammenhang zwischen dessen Glauben und Handeln wird dabei gut sichtbar. Wie sich sein Sendungsbewußtsein erst allmählich auf das innere Leben der Kirche richtet, so entfaltet sich auch der sein Handeln bestimmende Kirchenbegriff von einem kultischen zu dem einer sittlich gebundenen brüderlichen Gemeinschaft und vollendet sich nach dem Jahre 324 in der Vorstellung, die Kirche verkörpere das messianische Gottesreich. K. beobachtet richtig, daß Konstantins Terminologie sich langsamer verchristlicht als seine Denkweise. Zum Kirchenbegriff könnte man noch bemerken, daß auf allen Entwicklungsstufen der Gedanke des Heiles den Ausschlag gibt und daß dieses komplex ist: individuell und kollektiv, kirchlich und staatlich, immanent und transzendent. In dem Gottesgedanken unterscheidet K. scharfsinnig zwei Gedankenreihen; die eine sieht Gott als den jeder Vernunft erkennbaren Ordner, die andere als den personhaften Willen, der in den Weltlauf eingreift, um das Böse zu bekämpfen. Die weitere Ausführung macht den Abstand von der apologetischen und der von K. besonders beachteten gnostischen Denkweise gut erkennbar.

Das Kapitel über den arianischen Streit (Kap. 6) zeigt, wie sich aus der Entwicklung des Kaisers und der Reichsidee die Religionspolitik ergibt, die neben der Armee die Kirche zur Stütze des Reiches macht und deshalb in ihr auf Einheit und Frieden dringen muß, ohne dogmatische Probleme anzuerkennen. Inhalt der „Wahrheit Gottes" ist hier gerade die Einheit selber. In diesen an sich vortrefflichen Ausführungen scheint K. den Staat doch zu nahe an die Kirche heranzurücken, wenn er z. B. (S. 99) schreibt: „Das Konzil (zu Nicäa) ist ein repräsentativer Staatsakt, aber der Staat, der sich in ihm darstellt, ist die von Konstantin geführte Kirche, das Reich der Zukunft". Die nähere Darlegung über das „christliche Reich" im siebenten Kapitel hat aber unter dieser Einseitigkeit kaum gelitten. Jedoch wird man die Kontinuität des alten Romgedankens etwas höher veranschlagen dürfen, als K. es tut, und die prächtigen Kirchenbauten des Kaisers sollen doch wohl mehr für die so von ihm ausgezeichnete Kirche werben als durch ihre Pracht

das messianische Zukunftsreich abbilden. K. zeigt ja selber, daß die kaiserliche Bautätigkeit als Werk der Kirche gelten will, die sich selbst doch anders verstand als der Kaiser.

Wie Konstantins Kirchenpolitik von seinem Sendungsbewußtsein und seinem Religionsbegriff bestimmt wird, zeigt das spannende (achte) Kapitel über das Ende des arianischen Streites. Aus dem abschließenden Kapitel, das die letzten Jahre des Kaisers behandelt, sei die neue Deutung seiner Bestattung in der Apostelkirche herausgehoben. K. schlägt vor, die zwölf Säulen, in deren Mitte der Sarg des Kaisers steht, doppelt zu deuten: sowohl auf die Apostel als auch auf die Tierkreiszeichen. Diese zeigen an, daß der Kaiser inmitten des Kosmos ruht, den zu ordnen er zu Lebzeiten vor allen Menschen berufen war. Wenn man diese Deutung annimmt, braucht man trotzdem nicht mit K. hier gnostische Färbung zu sehen; es dürfte genügen, eine Säkularisierung heidnischer Kosmossymbolik anzunehmen. Aber die Auffassung von Dörries scheint näher zu liegen.

Im *zweiten* Teil seines Buches hat K. vierzig Briefe Konstantins übersetzt, erläutert und auf ihre Echtheit geprüft. Seine Übersetzung ist treffend und zuweilen straffer und knapper als das Original, so daß dessen höfischer Stil gelegentlich in einen nüchterneren Geschäftsstil übergeht. (Daß in Brief 7, § 6 fünf Worte fehlen, wird nicht Knappheit der Übersetzung, sondern ein Versehen sein.) Schwierige Stellen erklärt K. recht eingehend und erzielt dabei zahlreiche neue Ergebnisse. Es war richtig, auch nach Dörries' einfühlender, konservativer Interpretation für jede Urkunde einzeln die Echtheitsfrage in aller Schärfe zu stellen. Fünf Briefe hält K. für mehr oder weniger verfälscht. Seine Bedenken sind durchaus berechtigt, aber einige Einwände lassen sich gegen seine Erörterung doch erheben.

Auf Brief 6 hat K. besondere Mühe verwandt. Er verzichtet darauf, dieses sehr fehlerhaft überlieferte Schreiben an Aelafius zu übersetzen, und druckt dafür den Text zusammen mit dem inhaltlich nahe verwandten, gut erhaltenen griechischen Brief (Brief 5) an Bischof Chrestos ab. Beide Briefe dienen der Vorbereitung des Konzils zu Arles, das die donatistischen Streitigkeiten endgültig schlichten soll. K. glaubt, von der Verschiedenheit der Adressaten absehen und Brief 6 nach Brief 5 rekonstruieren zu dürfen. Er kommt zu einer bestechenden Lösung: Ein Teilnehmer am Konzil zu Arles stellte aus einem oder zwei echten Briefen einen Text zusammen, der einseitig den Donatisten die Schuld an dem Zerwürfnis aufbürdet; er machte dabei aus den zehn vom Kaiser im Jahre zuvor nach Rom geladenen Mitbischöfen Cäcilians sieben, weil soviele nach Arles kamen. Aber man muß doch fragen, welchen Sinn es haben sollte, die Zahl der afrikanischen Bischöfe, die nach Arles kamen, fälschlich auf die Tagung in Rom zu übertragen. Die Textverderbnis geht also tiefer, und auf das Wort *septem* ist keinerlei Verlaß. Ferner ist

es wenig wahrscheinlich, daß jemand in seinem parteiischen Eifer den Donatistengegner Cäcilian (in § 2 a) sogar unter die Schiedsrichter versetzt. Die scharfsinnige Lösung K.s reicht also wohl noch nicht aus.

Krafts Bedenken gegen Brief 7 sind begründet, nur die Schwierigkeiten, die er in der Bewertung des Synodalurteils (in § 7) sieht, scheinen mir nicht so groß zu sein. – Auch in Brief 20 (an die Kirche zu Nikomedien) überschätzt er wohl die Anstöße. Es ist schwer zu sagen, ob man Konstantin selber eine „künstliche" Verbindung zwischen theologischen Ausführungen und solchen über die Person Eusebs zutrauen darf, aber es bleibt zu bedenken, daß dieser Euseb ja mit der theologischen Erörterung etwas zu tun hat. Daß Theodoret nur die zweite Hälfte des Briefes zitiert, besagt nichts gegen die Zusammengehörigkeit beider Teile, da die Beschränkung seinem eigenen Zusammenhang entspricht. Vor allem gegen den mittleren Abschnitt bleiben aber Bedenken bestehen.

Den Brief 22 mit seiner maßlosen Strafdrohung und der fast kindlich hilflosen Umbenennung der Arianer in Porphyrianer könnte der Kaiser vielleicht doch in einer plötzlichen Aufwallung diktiert haben. Aber der überlieferungsgeschichtliche Zusammenhang mit Brief 23 verstärkt die Zweifel an der Echtheit; denn in Brief 23 hat K. eine größere Interpolation überzeugend nachgewiesen. Zugleich gewinnt er eine andere Datierung und durch diese einen glatteren geschichtlichen Ablauf.

Von den nach den Briefen behandelten zwei Reden des Kaisers erklärt K. die sogenannte Karfreitagsrede mit guten Gründen für eine Fälschung aus echten Gedanken des Kaisers. Die Rede vor der nicänischen Synode hält er in der Fassung Eusebs für unecht; in der ausführlicheren Fassung des Gelasius erkennt er den Schlußteil als echt an, während alles übrige aus einer echten Rede stamme, die aber nicht vor jener Synode gehalten worden sei. Ob diese verwickelte Hypothese das Rätsel endgültig lösen kann, mag offen bleiben.

Die hier erhobenen Bedenken und Fragen wollen den Wert der gründlichen und fesselnden Untersuchung Krafts nicht verkleinern. Will man sie, soweit das angeht, mit dem Buche von Dörries vergleichen, so empfiehlt es sich, vor allem auf die Darstellung der Christologie zu blicken. Sie ist schon deshalb charakteristisch verschieden, weil K. weniger Quellen als echt gelten läßt und Konstantin weniger nahe bei dem kirchlichen Christentum sieht. Im übrigen hilft bei einem Vergleich die Besprechung, die Kraft in der Theologischen Literaturzeitung (1955, Nr. 7/8) dem Werke von Dörries gewidmet hat.

III.

Nach den beiden Büchern von Dörries und Kraft erschien 1955–1956 im „Reallexikon für Antike und Christentum" J. Vogts Beitrag „Constantinus der Große". Der sehr umfangreiche Artikel zeichnet sich durch seine

straffe Ausrichtung auf das Thema dieses Lexikons aus. Vogt wiederholt im ganzen die Auffassung, die er schon 1949 in dem weitergespannten Zusammenhang seines Buches „Constantin der Große und sein Jahrhundert" (vgl. Th. R. 19, S. 20 f.) über das Verhältnis des Kaisers zum Christentum vorgetragen hat, gibt aber jetzt auch die Belege dazu an, wie er es seinerzeit im Vorwort des Buches versprochen hat. Die sehr ausführliche Berücksichtigung der Quellenfragen und der modernen Forschung ist ein weiterer Vorzug des Artikels. Zwischen den Berichten des Laktanz und des Euseb über das himmlische Zeichen aus dem Jahre 312 erkennt V. weder offenbare Übereinstimmung noch einen unlösbaren Widerspruch, sondern er findet bei Laktanz das historische Schildzeichen in der Form des monogrammatischen Kreuzes in Eusebs *Vita Constantini* die spätere Selbstdeutung der Vision durch den Kaiser.

Gelegentlich hat V. seine frühere Darstellung auf Grund der neueren Forschung, an der er selber beteiligt ist, umgestaltet. Konstantins Grabanlage und Bestattung deutet er jetzt im wesentlichen nach Dörries, so daß der Kaiser nicht mehr beansprucht, der Apostelgleiche zu sein. Fraglich ist das neue Argument für dessen Aufschub der Taufe. Den Hinweis auf eine verbreitete Gewohnheit hält V. für nicht ausreichend und glaubt, den Aufschub aus der Sonderstellung erklären zu müssen, die der Herrscher wegen der ihm zuteil gewordenen göttlichen Offenbarungen für sich beanspruchte. – Die umstrittene Selbstbezeichnung des Kaisers als *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός* (*Vita Const.* 4, 24) bedeutet wegen des Sinnzusammenhangs nach V. „Bischof des Äußeren"; d. h. Konstantin fühlt sich berufen, im ganzen Staatsbereich christlich zu wirken. Aber der Zusammenhang des Kapitels spricht mehr für die personale Deutung „Bischof der Menschen außerhalb der Kirche", denn Euseb fährt fort: *τοὺς ἀρχομένους ἅπαντας ἐπεσκόπει*, und diesen allen, vorzugsweise aber der Mehrheit außerhalb der Kirche gilt auch die Gesetzgebung, von der Euseb anschließend berichtet. (Vgl. zu dieser Streitfrage Kraft S. 105 f. und H. Berkhof, Kirche und Kaiser, 1947, S. 60.) – Es ist sehr erwünscht, daß V. abschließend auch legendäre Überlieferungen erörtert (die Kreuzauffindung, die Silvestertaufe und die Konstantinische Schenkung); sie verdienen die Aufnahme nicht allein wegen ihrer Wirkung, sondern haben mehr oder weniger auch unmittelbar mit dem Thema „Antike und Christentum" zu tun.

Systematische Theologie I.

Von Knud Eiler Løgstrup

Rudolf Bultmann: Glauben und Verstehen. Zweiter Band. Tübingen 1952. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 293 S.

Der zweite Band von Bultmanns „Glauben und Verstehen" enthält, entsprechend dem ersten, eine Sammlung von Aufsätzen. Teilweise lagen diese schon vorher im Druck vor, meistens in Zeitschriften; zwei Artikel jedoch werden hier zum erstenmal veröffentlicht. Im folgenden werden die Aufsätze nicht einzeln besprochen, sondern es wird ein Querschnitt vorgenommen, aus dem die sie tragenden Gedanken und Probleme hervortreten sollen. Kurz, der leitende Gesichtspunkt ist systematischer Art.

I.

Der Nihilismus als die echte Alternative des christlichen Glaubens. Das Verhältnis zwischen Glaube und Nihilismus ist einer der Brennpunkte in B.s Denken. Die zwei letzten Aufsätze der Sammlung „Formen menschlicher Gemeinschaft" und „Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur" nehmen es direkt als Thema auf, beide Male am Ende der Ausführungen. B. versteht unter Nihilismus zwei verschiedene Phänomene: den Willen, alle Konsequenzen der Begrenztheit unseres Daseins zu ziehen – und eine fixierte, dem Relativismus entsprungene Weltanschauung. Auf den Nihilismus in letzterer Bedeutung kommen wir zum Schluß zurück. Vorläufig beschäftigen wir uns nur mit dem Nihilismus in der ersten Bedeutung.

Worin begegnen sich christlicher Glaube und Nihilismus? Worin gleichen sie einander, so daß es sinnvoll und erhellend ist, sie zusammen- und einander gegenüberzustellen? Die Antwort ist: ihr Verhältnis zur Welt ist in bestimmter Hinsicht das gleiche. Nihilismus bedeutet, nichts von der Welt zu erwarten, weder Erfüllung, noch Sinn oder Erklärung. Weswegen der Mensch auch niemals mit Hilfe der Welt ein Selbst werden kann, sondern nur in radikaler Einsamkeit. Anders ausgedrückt: eins steht fest, wie man auch sonst ein

Selbst werden mag, durch Selbstbetrug kann es jedenfalls nicht geschehen. Vielleicht ist es sogar das einzige, was in dieser Verbindung darüber gesagt werden kann. Es genügt aber um hervorzuheben, daß der Mensch also mit Hilfe der Welt nicht er selbst werden kann. Würde er es können, dann müßte er sich einbilden, daß die Welt dennoch etwas sei oder bedeute. Er müßte sich selbst betrügen, und könnte dann eben nicht er selbst werden. Ein Selbst wird der Mensch nur, indem er jedem Selbstbetrug entsagt und der Nichtigkeit der Welt und seiner eigenen Existenz mit allen ihren Bestrebungen ins Auge sieht. Und das bedeutet Einsamkeit. Zusammenhalt ist immer Zusammenhalt um etwas, das in der Welt Sinn, Bedeutung und Realität hat. Die Welt ist das Medium des Zusammenhaltes.

Christlicher Glaube ist: für die Welt tot zu sein. Das Verhältnis zur Welt ist, ganz wie im Nihilismus, „Entweltlichung" wie B. es nennt. Die Welt ist fremd, alles andere als heimisch und vertraut. Noch so viel hervorragende Kultur ändert daran nichts. Der Grund dazu liegt in dem christlichen Glauben, daß Gott der Jenseitige ist, dessen Ewigkeit verschieden von allem Diesseitigen ist. Nur wenn der Mensch sich löst von der Welt, kann er sich daher zu Gott verhalten (S. 135). Zugleich bedeutet dies aber, daß es im christlichen Glauben Gott ist, der den Menschen ein Selbst werden läßt – er läßt den Einzelnen ein Selbst werden, indem er ihn in ein Verhältnis zu sich selbst stellt, das radikale Einsamkeit bedeutet, weil es bedeutet, für die Welt tot zu sein.

Wie verschieden auch über und gegen Gott geredet wird von Sartre, T. S. Elliot, Kierkegaard oder Nietzsche, so vereint sie doch ein Wissen; nur in der radikalen Einsamkeit kann der Mensch er selbst werden (S. 271).

Aus der Bestimmung der Übereinstimmung zwischen Glaube und Nihilismus geht hervor, worin ihre Verschiedenheit besteht. Charakteristisch für B. ist, daß er kein Interesse daran hat, den Unterschied so einspurig wie möglich zu machen, indem er etwa konstatierte, im Glauben gäbe Gott dem Menschen das Selbst, während der Mensch im Nihilismus mit seinem Selbst gegen Gott sei. Wohl besteht der Unterschied in der verschiedenen Art und Weise, auf die der Mensch in seinem Erkennen der Nichtigkeit der Welt er selbst wird; das für den Nihilismus Eigentümliche aber findet B. in seiner Vieldeutigkeit. Er kann Ausdruck der Hybris sein. In einem krampfhaften Heroismus will er aus eigener Kraft er selbst sein. Oder er kann Demut sein und radikale Offenheit für das Jenseitige.

Zwei Gründe hat B., weswegen ihm nicht daran gelegen ist, Glaube und Nihilismus gegeneinander auszuspielen. Der erste liegt auf der Hand. Er liegt in seiner Behauptung, daß die Voraussetzung für ein Anerkennen der Jenseitigkeit die Verzweiflung und ihr Nihilismus sei. Der Mensch kann nur in die Demut und Offenheit kommen, die ihn zur Akzeptierung einer Macht

jenseits seiner selbst und seiner Welt führt, wenn er im radikalen Sinne die Nichtigkeit allen Treibens und aller Dinge erkannt hat (S. 290–291).

Würde man fragen, warum dies gerade für heute gilt, so wäre wohl die Antwort, daß es wohl Zeiten gegeben habe, wo die Jenseitigkeit mit zur Weltanschauung des Menschen gehörte, was aber heute eben nicht der Fall sei; so bleibe uns gar kein anderer Weg zum Verstehen und zum Anerkennen der Jenseitigkeit übrig als der des Nihilismus. Erst aus der Erkenntnis der Nichtigkeit des eigenen und der Welt Dasein entspringt die Frage nach der Jenseitigkeit. Der Mensch muß alles verlieren, völlig verlassen sein, damit sich ihm die Frage stelle. Solange er auf die Welt und auf sich selbst vertraut, taucht für ihn die Frage nach der Jenseitigkeit überhaupt gar nicht auf, da sie ja nicht mit zu seiner Weltanschauung gehört.

Dies darf indessen nicht dahin mißverstanden werden, daß die Bedeutung des Nihilismus, gesehen im Lichte des christlichen Glaubens, gewissermaßen nur pädagogischer Art sei. Der Nihilismus ist nicht ein überholtes Stadium, sondern er ist in den christlichen Glauben eingegangen als darin enthaltenes Element. Und dies ist der zweite und entscheidende Grund, warum B. kein Interesse daran hat, Glauben und Nihilismus gegeneinander auszuspielen.

Der Nihilismus im christlichen Glauben ist zweierlei: eine radikale Erkenntnis von der Jenseitigkeit Gottes und eine radikale Erkenntnis vom Scheitern des Menschen. Für den christlichen Glauben ist Gott immer verborgen und zukünftig. Die Diesseitigkeit und die Jenseitigkeit lassen sich nicht zu einer kosmischen Einheit zusammenknüpfen. Die Anerkennung Gottes ist die Bereitschaft in die Finsternis hineinzugehen. Luthers charakteristische Aussprüche darüber aus dem Römerbriefkommentar 1515–16 werden angeführt (S. 138). Wollen wir auf empirische Weise und mit empirischen Mitteln den ewigen Sinn unseres Lebens realisieren, so scheitern wir. Dieses Scheitern und seine Erkenntnis über die Unmöglichkeit unserer Situation ist unsere einzige Möglichkeit uns zu Gott in seiner Jenseitigkeit zu verhalten. Dies ist z. B. auch der Gesichtspunkt für das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament im Aufsatz „Weissagung und Erfüllung". Besonders aber in zwei weiteren Aufsätzen wird das Verhältnis zwischen Glaube und Nihilismus eingehend behandelt, wenngleich nicht in dieser Formulierung: „Die Krisis des Glaubens" und „Die Frage der natürlichen Offenbarung". Es mag am Platze sein, den Gang dieser Ausführungen zu verfolgen.

Unser Dasein ist begrenzt und wir wissen davon. Wir haben nicht uns selbst erschaffen und verfügen nicht über uns selbst. Wir sind von Sorge getrieben und werden dauernd an unsere Unfertigkeit erinnert. Die Sorge kann in ganz verschiedenen Gestalten auftreten. Im alltäglichen Sinne sorgen wir für den morgigen Tag, wir müssen von etwas leben. Meinen wir

aber, daß wir uns ein für allemal sichern können, so werden wir entdecken, daß sich das nicht tun läßt. Die Begrenzung, deren Ausdruck die Sorge ist, kann die Sorge nicht selbst überwinden. Wir begnügen uns nicht damit in dieser alltäglichen Auffassung die Sorge den Sinn unseres Lebens sein zu lassen. Wir erheben uns darüber hinaus und lassen uns umtreiben von der Sehnsucht nach dem Schönen und Wahren; doch ohne es jemals zu erreichen, geschweige denn festzuhalten. Wir sind bewegt vom Drang zur Erkenntnis und zum Wirken, weder endgültige Erkenntnis noch Vollendung ist uns aber beschieden. Es drängt uns ständig zur Liebe; wie reich aber des Menschen Leben auch an Liebe und Freundschaft sein mag, so ist es doch letztlich einsam. Kurz, weder über das Zeitliche noch über das Ewige hat der Mensch Macht. Nach welcher Richtung es uns auch drängt, unser Leben ist begrenzt und unerfüllt.

Nun hat der Mensch, seit Religion besteht, die dunkle Macht, die ihn umtreibt und ihm auch wieder Grenzen setzt, die sein Leben zu einem stets unerfüllten macht, Gott genannt. Gott ist die Macht, die dem Menschen das Streben gibt und es zugleich zu einem stets ungestillten Verlangen macht. Die Anthropologie, in deren Licht der Gottesgedanke so zu Beginn des Aufsatzes „Die Krisis des Glaubens" bestimmt wird, versteht also das Wesen des Menschen als ein immerwährend unbefriedigtes Streben, da auch das idealistische Streben als eine Art von Sorge aufgefaßt wird (S. 2–4).

Es erhebt sich aber die Frage, warum der Mensch die dunkle Macht Gott und nicht Rätsel, Tod, Teufel oder Nichts nennt? Die Antwort hierauf gibt B. in der Abhandlung „Die Frage der natürlichen Offenbarung". Wir wissen, was wir nicht sind und nicht haben, so gewiß wie wir, wohin wir uns auch wenden mögen, vom Nichts begrenzt sind. Zu wissen, was man nicht hat und nicht ist, ist aber gleichbedeutend damit, zu wissen, was man sein möchte und was man haben möchte. Diese beiden Arten von Wissen entsprechen einander, ja sie sind zwei Seiten von ein und demselben Wissen. Weiß ein Mensch so mit sich selbst, daß keine Erfüllung endgültig und daß alles Glück flüchtig ist, so entspricht diesem Wissen der Gedanke von einer Ewigkeit, wo nichts Vorläufiges oder Flüchtiges ist, sondern wo alles Vollendung, Erfüllung und Bestand hat. Unserem Wissen um unsere eigene und unserer Welt Begrenztheit entspricht der Gedanke von Gott, der jenseits von uns und unserer Welt ist und der unsere Begrenztheit durchbricht. Weiß der Mensch, daß sein Leben den Mächten der Natur, der Geschichte, des Schicksals und des Todes ausgeliefert ist, so fragt er in und mit diesem seinem Wissen nach einer Macht, die ihm gut gesinnt ist, zu der er seine Zuflucht in der Not nehmen kann und der gegenüber der Tod zunichte wird. Aus unserem Wissen von der Dunkelheit und Zweifelhaftigkeit unseres Daseins entsteht die Frage nach einer Macht, die Licht in die Finsternis

und Leben in den Tod bringen kann. Unserem Wissen von unserer eigenen Ohnmacht entspricht unser Gedanke von der Allmacht Gottes.

Was sagt nun aber der christliche Glaube hierzu? Verbündet er sich mit den Religionen gegen den Nihilismus? Gibt er den Religionen bedingt recht in ihrer Rede von Gott, um den Nihilismus um jeden Preis zu bannen? Nein, es verhält sich umgekehrt. Der christliche Glaube verbündet sich mit dem Nihilismus gegen die Religionen. Er sagt uns, daß aller nichtchristlicher Gottesglaube illusorisch sei. Der Mensch kann sich nämlich nicht damit begnügen nach Gott zu fragen, so sicher wie sein Wissen um die eigene Ohnmacht und Vorläufigkeit der Angst, der Furcht und der Verzweiflung entspringt. Der dementsprechende Gedanke von der Allmacht und Ewigkeit Gottes ist daher immer ein Versuch, die Sorge, Angst, Furcht und Verzweiflung zu überwinden, indem man auf irgendeine Weise der Allmacht und Ewigkeit teilhaftig wird, sie sich sichert und sie ausnützt. Der Gottesgedanke ist unserer Angst entsprungen, weshalb es auch kein Wunder ist, daß man eine Antwort finden muß, die diese Angst stillt. Und so objektiviert und hypostasiert man die Unfaßbarkeit und Dunkelheit, die unser Dasein umgibt, zu einer allmächtigen Gottheit, mit der die Unfaßbarkeit des Daseins in Schach gehalten werden kann.

Im Gottesgedanken liegt daher kein Wissen um Gott. Das einzig darin enthaltene Wissen ist nur das um die begrenzte Existenz des Menschen selbst. Von ihr her entwirft man den Gedanken von einem allmächtigen Gott. Und alle Antworten, die dem Entwurf Inhalt geben sollen, sind mit Notwendigkeit illusorisch.

Der christliche Glaube sagt also zwei Dinge: 1. Der nichtchristliche Gottesgedanke ist nur ein Entwurf, entstanden aus dem Wissen um die Begrenzung unserer Existenz. Gottes Allmacht ist ein Gedanke, der der Ohnmacht unseres Daseins entspricht. Wie richtig es auch sein mag, was der Gottesgedanke über Gott denkt, so ist es doch nicht Gott selbst, dem der Mensch begegnet, denn unsere noch so richtigen Gedanken über die Allmacht Gottes sind doch nur unsere eigenen Entwürfe.

2. Unsere Antworten auf die Fragen, die die Begrenztheit unserer Existenz stellt, bestehen aus Illusionen. Sie sind Versuche, die Dunkelheit, die Rätselhaftigkeit und die damit verbundene Angst unserer Existenz zu bannen. Sich Gott jenseits des Weltalls zu denken ist daher genauso eine Illusion, wie eine Macht, die wir kennen und die uns verwandt ist, Geist oder Vernunft oder was es nun sein mag, zu Gott zu erheben, wenngleich der erstgenannte Gottesgedanke als Gedanke richtiger ist als der letztere.

Die Rede von der Jenseitigkeit und Ewigkeit Gottes ist daher eine Illusion, wenn sie anderes und mehr sein will, als die Einräumung dessen, daß das Dasein des Menschen, so wie es faktisch ist, gottleer ist. Es ist die einzig

radikale Art die Begrenztheit des Menschen zu verstehen. Die Rede von der Jenseitigkeit und Ewigkeit ist daher nicht eine wirkliche Rede von Gott.

Nur kann der Mensch, wie gesagt, nicht leben ohne Antwort. Und deren gibt es viele: die Ewigkeit wird im Schauen der Ideen gewonnen, in der asketischen Disziplin, im mystischen Erlebnis usw. Aber sie sind alle illusorisch. Der Mensch hat kein Anrecht auf sie. Von der Gottesleerheit des diesseitigen Lebens können wir nicht auf die Gotteserfülltheit der Jenseitigkeit schließen.

Eines ist nun gewiß, daß der Mensch in seinem Streben sich nicht zu Gott selbst verhält. Aber verhält sich denn der Mensch nicht zu Gott in der ethischen Forderung, unter die er gestellt ist? Auch diese Frage nimmt B. auf.

Der Mensch weiß, daß er irrt und oft schuldig wird. Wenn er auch hin und wieder richtig gehandelt hat, weiß er doch, daß neue Forderungen bevorstehen. Dauernd muß er sich selbst überwinden, Opfer bringen und sich von seiner Vergangenheit lösen. Alles in allem denkt und spricht er von Gott als dem, der fordert, Weisungen gibt und richtet. Über die Macht, die Einheit und die Maßgeblichkeit der Forderung wird der Mensch sich klar im Bewußtsein, daß sie von Gott ist, wodurch sie wiederum zu der Forderung wird, in allen Lebenslagen und zu allen Zeiten sich zu Gott zu verhalten. Bei sich selbst weiß der Mensch jedoch, daß er sich von allem möglichen anderen beherrschen läßt. Der Mensch ist sich des Gegensatzes zwischen der Forderung Gottes und seiner Haltung wohl bewußt. Es kennt daher die Allmacht Gottes als eine zunichtemachende und richtende Macht. Der Allmächtige ist zugleich der Heilige, der Opfer verlangt und er ist der Richter, der fordert und urteilt (p. 81–84).

Verhält der Mensch darin sich nicht zu Gott selbst? Darauf ist die Antwort des christlichen Glaubens wiederum ein Nein. Der Mensch, der sich unter der Forderung weiß, kennt damit durchaus nicht Gott selbst. Die Stimme des Gewissens ist nicht die Stimme Gottes. Sich unter die Forderung stellen, den Kampf gegen das Böse aufzunehmen, wissen daß die Forderung sich immer wieder stellt, heroisch sich zu seiner Schuld bekennen, mit seiner eigenen Vergangenheit zu kämpfen um sich von ihrer Determinierung freizumachen, bedeutet nicht die Forderung Gottes und sein Gericht zu kennen.

Die Forderung und das Gericht als von Gott zu erkennen kann nämlich nur entweder bedeuten, daß der Wille des Einzelnen mit dem Willen Gottes übereinstimmt, so daß ein Gegensatz nicht besteht. Wie es im Aufsatz „Gnade und Freiheit" heißt: nur Gehorsam, der Hingabe ist, ist echter Gehorsam. Seinen Gehorsam als eine Leistung auffassen macht ihn dagegen unecht. Denn dann will man ja eben selbständig und nicht abhängig in Gehorsam sein.

Oder es bedeutet, daß der Einzelne – verzweifelt – erkennt, daß alles was er unternimmt, sein Kampf, seine Selbstüberwindung und seine moralischen Siege nicht weniger als sein Dahinstehenlassen und seine Niederlage Ausdruck des Aufruhrs seiner Selbstbehauptung gegen Gott sind. Im letzteren Fall aber erkennt er, daß die Forderung, wie er sie in seiner eigenen nur ethischen Existenz anerkennt, eben nicht Gottes Forderung ist.

Sowenig wie der Mensch sich also in seinem Streben zu Gott selbst verhält, ebensowenig verhält er sich auch zu Gott selbst, wenn er unter der Forderung steht. Beides ist aufs engste miteinander verbunden. Der Mensch will niemals seine eigenen Ansprüche an das Leben aufgeben und verhält sich daher nie zu Gott selbst. Dies ist der eigentliche Grund, warum die eigne Antwort des Menschen auf die Frage nach Gott stets den Charakter der Illusion hat. Der Mensch gibt sich der Einbildung hin, daß wenn er bloß seine Ohnmacht erkennen würde, dann nichts weiter nötig sei als der eigene Entschluß sie anzuerkennen und sich zu beugen. Der Mensch bildet sich ein, er sei seiner selbst mächtig. Weil es aber eine Illusion ist, daß der Einzelne selbst imstande sei, sich vor dem Allmächtigen zu beugen, wird dieser Allmächtige, vor dem er sich zu beugen vermeint selbst zu einer Einbildung.

Wir sind B.s Darlegungen in den Aufsätzen über die Krisis des Glaubens und über die natürliche Offenbarung gefolgt und haben gesehen, wie auch diese in die enge Beziehung zwischen Nihilismus und Glaube ausmünden. Dürfen wir nun nicht wohl B.s Auffassung folgendermaßen formulieren: der Nihilismus ist die echte Alternative des Glaubens, da man unter einer echten Alternative eine solche versteht, die nicht mittels der Erkenntnis gelöst werden kann, sondern den, der sie akzeptiert, in eine Entscheidung stellt. Was also heißt, daß die beiden alternativen Größen in allem außer in dem, worum es sich in der Entscheidung handelt, einander Folge leisten. Denn täten sie das nicht, sondern wären sie auch verschieden in anderem als in dem, was in der Entscheidung auf dem Spiel steht, so würde die Alternative mit Hilfe der Erkenntnis gelöst werden können.

Die Formulierung gibt uns die Möglichkeit zu verstehen, warum B. nicht den Wunsch hat Glaube und Nihilismus gegeneinander auszuspielen. Und wir verstehen, warum er ein Interesse daran hat Glaube und Nihilismus einander Folge leisten zu lassen in allem, was erkannt werden kann; denn nur in diesem Falle führt die Alternative zur Entscheidung. – Worin aber besteht nun diese?

Der Glaube und der Nihilismus haben gemeinsam die Erkenntnis, daß unser Dasein nach allen Seiten hin von Dunkel umgeben ist.

Die Dunkelheit ist nicht eindeutig. Wir kommen nicht umhin sie zu interpretieren. Und wir können sie entweder als Nichts interpretieren – oder als Gott.

Bedeutet das nun, daß die Auslegung willkürlich ist, so daß der Glaube an Gott Voluntarismus (die katholische Einwendung gegen den Protestantismus) ist? Nein, sagt B., denn nennen wir die dunkle Macht, die uns umgrenzt Nichts, so machen wir damit unser Leben zu einer einzigen Sinnlosigkeit, während der Sinn des Gottesglaubens das „Dennoch" ist, mit dem wir festhalten an dem Sinn des Lebens gegenüber dem Rätsel und der Dunkelheit. Gottesglaube ist der Mut, der darin besteht, jenes dunkle Rätsel, jene souveräne Macht als Gott und als meinen Gott zu bezeichnen (S. 5). Nur die Auslegung auf Gott hin gibt eine Aufdeckung unseres eigenen Daseins, die wir als wahr erkennen. Wahr würde nämlich das Leben des Menschen werden, wenn er sich der Macht unterwürfe, die sein Leben umfängt und daran glaubte, daß sie Gott ist, der uns unser Leben gibt und der unser Herr ist. Wahr wäre das Leben des Menschen nur, wenn er seine eigenen Ansprüche an das Leben aufgäbe.

Aber – würde nicht auch das Leben eines Menschen wahr werden, wenn er nihilistisch alle Konsequenzen von der Nichtigkeit aller Dinge zöge? Nicht allein der Glaube, sondern auch der Nihilismus hat ja eingesehen, daß, wenn der Mensch sich auf die Welt verläßt, es immer geschieht um sich selbst zu retten, und daß eben dies die Selbstwerdung des Einzelnen ausschließt. Gibt nicht der Nihilismus mit dieser Einsicht und ihrer radikalen Einsamkeit dem Einzelnen die Möglichkeit ein Selbst zu werden?

Darauf ist die Antwort des christlichen Glaubens: nein. Die Frage, ob ein Mensch er selbst und sein Leben wahr werden könne, wenn er der Nichtigkeit aller Dinge in die Augen sähe, ist eine vergebliche Spekulation. Das einzige Realistische ist, sich klarzumachen, daß niemand von sich aus er selbst werden kann – auch dann nicht, wenn er in radikaler Einsamkeit alle Konsequenzen zieht, die sich aus der Begrenzung seines Daseins ergeben. Alles was ein Mensch selbst zu seiner Befreiung unternimmt, sperrt ihn nur tiefer in sein eigenes Selbst ein.

Man könnte daraufhin fragen: Ja, ist das denn nun nicht doch eine Erkenntnis, die die Alternative aufhebt? Nein, wäre die Antwort; nicht einmal zu der radikalen Erkenntnis über die Begrenzung seines Daseins kann der Mensch von sich aus kommen. Sie wird ihm erst durch Gottes Gnadenzuspruch gegeben. Nur die Gnade Gottes kann den Menschen von sich selbst befreien und in dieser Befreiung ihm das radikale Erkennen seiner Begrenzung verleihen. Nur im Zuspruch der Gnade begegnet der Einzelne daher der Allmacht Gottes. Sich hinzugeben steht nicht in der Macht des Menschen. Der Mensch kann unmöglich von der Welt absterben. Nur Gott kann in seiner Vergebung den Menschen dazu bringen. Der eigentliche Grund dafür, warum der natürliche Mensch nicht Gott als den Allmächtigen, den Heiligen und Ewigen sehen kann, ist daher auch die Unfähigkeit

des Menschen sich von sich selbst zu befreien. Nur wer die Vergebung entgegennimmt, sich unter das Urteil stellt und die Liebesforderung auf sich nimmt, hat Recht von Gott und zu Gott zu sprechen.

Daß der Mensch sich nicht von sich selbst befreien kann, liegt nicht in seiner Unmoral begründet, – sondern in seiner Angst – die im Grunde genommen eine Angst vor der Ewigkeit ist. Warum? Weil die Ewigkeit für den Menschen, der nun einmal an sich selbst festhalten will, Vernichtung bedeutet. In der Angst ist daher ein verhülltes Wissen um die Ewigkeit – nämlich daß sie stets für den Menschen die Negation des Selbsts bedeutet, das er um jeden Preis sein will (S. 12, S. 94–95, S. 271).

Das Ereignis aus der Vergangenheit und die Verkündigung von heute. Wie ist nun aber der Glaube, daß Gott Gnade ist, möglich? Wieso ist dieser Glaube nicht auch das „Dennoch" des Trotzes und des verzweifelten Mutes? Die Antwort ist: Der Glaube ist nicht eine trotzige Haltung, denn er verhält sich zu einem Ereignis. Im Neuen Testament ist die Vergebung Gottes nicht eine Idee, die ihren Platz in einer Weltanschauung hat, sondern sie ist die Handlung Gottes, die wir in der Geschichte treffen, nämlich in dem konkreten historischen Menschen, Jesus von Nazareth. Was darin liegt und was daraus folgt, dies zu zeigen ist die Aufgabe der Theologie.

1. Gottes Handeln ist frei und willkürlich. So sicher Gottes Vergebung eine Handlung ist und nicht eine Idee, muß der Mensch es Gott überlassen, wo er handeln will.

2. Es kann nicht demonstriert werden, daß es Gottes Tun ist, was uns in Jesus von Nazareth begegnet. Eine Demonstration würde nämlich voraussetzen, daß wir, hinsichtlich dessen was Gottes Offenbarung sein kann und was nicht, über rein menschliche Kriterien disponierten. Diese Kriterien würden Ideen sein, oder richtiger: Illusionen, denn Kriterien können wir nur aus unseren Illusionen, wie sich Gott in der Natur und in der Weltgeschichte offenbare, gewinnen.

3. Eine Folge davon, daß die Vergebung Gottes nicht eine Idee ist und nicht demonstriert werden kann, ist das Ärgernis, das sie bedeutet. In der *Idee* der Sünde, in der *Idee* der Vergebung, in der *Idee* Gottes liegt kein Ärgernis. Ein Ärgernis ist es dagegen, daß die Vergebung Gottes zu einem konkreten Ereignis wurde und dem Einzelnen in einer konkreten, faktischen Zusprechung begegnet. Mit den Illusionen als Ausgangspunkt, die wir uns von der Offenbarung Gottes in der Natur und in der Weltgeschichte machen, ist es anstößig, daß die Offenbarung Gottes in einem zufälligen historischen Ereignis liegt. Der Anstoß kommt zum Ausdruck in der Frage, mit welchem Recht verkündigt wird, daß der Mensch der Vergebung Gottes nur in einem einzigen Ereignis und in dessen Verkündigung – sonst nirgends – begegnet.

4. Daß das Ereignis das Handeln Gottes ist, bedeutet, daß es eschatologisch ist. Jeder Einzelne wird angeredet und gefragt, ob er in dem, was mit Jesus von Nazareth geschah, die Vergebung Gottes hören will. Das einstmalige Geschehen und die heutige Verkündigung können nicht voneinander getrennt werden. Zwischen ihnen besteht die denkbar engste Verbindung. Der Sinn der Handlung Gottes damals war, die Verkündigung seines Gerichtes und seiner Vergebung, die wir heute hören, zu stiften. War dies nicht der Sinn des damaligen Geschehens, so war es nicht eschatologisch und also nicht Gottes Handeln. Und die Verkündigung heute – daß sie Gottes eigenes Wort ist, beruht auf dem, was damals mit Jesus von Nazareth geschah – und geschah als das Tun Gottes. Ohne das Geschehen von damals wird die Verkündigung heute nicht zur Verkündigung von Gott, sondern ein Postulieren von Ideen und einer Weltanschauung (S. 9, S. 14–16, S. 74–75, S. 99–100).

Anknüpfung und Widerspruch. In nahem Zusammenhang mit der Auffassung über die Beziehung zwischen Glaube und Nihilismus steht die Darlegung über das Anknüpfungsproblem. Die Alternative (verstanden als ausschließliche Disjunktion), in der das Problem über die Anknüpfung der christlichen Botschaft sich meldet und in der es oft stecken bleibt, wird von B. im Aufsatz „Anknüpfung und Widerspruch" gesprengt.

Die beiden Möglichkeiten, in die das Problem eingespannt wird als wären sie die einzig vorliegenden, sind folgende:

a) Das Christentum ist die höchste Religion; Religion ist ein Phänomen des menschlichen Geisteslebens, weswegen die nichtchristlichen Religionen, und dazu kann man auch alle philosophischen Anthropologien religiösen Zuschnittes rechnen, positive Anknüpfung für die christliche Religion bedeuten. Was bei den nicht-christlichen Religionen und philosophischen Anthropologien Ansatz ist, kommt in der christlichen Religion zu seiner rechten Vollendung; was Abwege waren, wird in die rechten Wege geleitet. Die Anknüpfung liegt daher auf der Hand. Der Missionar knüpft bei den Formen und dem Inhalt des religiösen Lebens der heidnischen Völker an, er reinigt ihre Sitten und Gebräuche, führt ihren Gottesgedanken weiter, bringt ihre Lebensführung auf eine höhere Stufe usw.

b) Die andere Möglichkeit, wie man das Anknüpfungsproblem betrachten kann, geht von der entgegengesetzten Voraussetzung aus. Der christliche Glaube ist nicht Religion, soweit man unter Religion eines der Phänomene des menschlichen Geisteslebens versteht. Der christliche Glaube ist dagegen die Antwort auf Gottes Rede und Handeln, das von außen her in die Welt des Menschen einbricht, unvorbereitet und unvorausgesehen. Woraus man dann den Schluß zieht – und das ist es, was die Stellung der heutigen Theologie angesichts dieses Problems kennzeichnet, daß die nicht-christlichen Religionen und philosophischen Anthropologien dem christlichen Glauben

keine Anknüpfung bieten. Das Verhältnis ist das des Widerspruchs und nur dies. Alle Vorstellungen von Gott außerhalb des christlichen Glaubens sind falsch. Jegliche Religion ist Gottlosigkeit. Man gibt der Dunkelheit, die unser Leben umschließt, beherrscht und bedroht, Gottesgestalt und Gottesnamen um sie aushalten und bannen zu können. Man baut auf Illusionen.

Für B. steht die erste Möglichkeit nicht zur Diskussion. Er teilt dagegen die Voraussetzung der zweiten Möglichkeit. Die Rede und das Handeln Gottes widersprechen dem Menschen und seiner Religion. Denn mit seiner Religion – bei aller Selbsterniedrigung und Selbstaufopferung, die in ihrem Namen geschehen – will der Mensch die Drohung der Macht abfangen, von der sein Leben nach allen Seiten zu begrenzt ist. Von ihr bedrängt will er sich vor ihr sichern. Auf Gottes Gnade aber, die der Inhalt von Gottes Rede und Handlung ist, kann der Mensch sich nur verlassen, wenn er ganz sich selbst aufgibt. Weshalb Gottes Offenbarung ein einziger Widerspruch zu jeder Religion des Menschen ist.

Mit derselben Entschiedenheit jedoch nimmt B. Abstand von der Folgerung, die man aus der zweiten Möglichkeit zieht, nämlich daß eine Anknüpfung nicht bestehe. B.s Behauptung geht dem entgegen darauf aus, daß sie in dem Widerspruch gerade aufgedeckt wird. „Einen Widerspruch gibt es nur, wo ein Verhältnis besteht; und ein verkehrtes Verhältnis ist auch ein Verhältnis." Am Widerspruch des Menschen gegen Gott, knüpft Gott seinen Widerspruch gegen den Menschen an. Wohlverstanden ist die Anknüpfung der Mensch in der Totalität seiner Existenz und nicht irgendein „Punkt" im Menschen oder in seinem Geistesleben, ein religiöses Organ oder ähnliches (S. 117–121).

Folgendes muß nun hinzugefügt werden, heißt es weiter bei B.: Wenn auch Gottes Rede und Handlung dem Menschen widerspricht, so ist damit nicht gesagt, daß die Verkündigung immer die *Form* des Widerspruches haben soll. Der Widerspruch muß nämlich als Widerspruch verstanden – und als Widerspruch verständlich gemacht werden. Was bedeutet, daß die Sprache des Zuhörers die Anknüpfung ist. In sie muß die christliche Botschaft übersetzt werden. Darin besteht die Verkündigung. Anders ausgedrückt, das Selbstverständnis des Menschen hat immer eine bestimmte Gestalt. In Form einer Auslegung seiner eigenen Existenz, geschichtlich und individuell bestimmt, kommt die Frage des Menschen nach seiner Eigentlichkeit und sein Widerspruch gegen Gott zum Ausdruck. Diese Auslegung aber – ihre Religion, ihr Gottesbegriff, ihre Ethik und Philosophie – ist die Anknüpfung. In sie hineinübersetzt soll Gottes Widerspruch verstanden und verständlich gemacht werden. Es ist sinnlos, überall Gottes Wort in der gleichen Form zu verkündigen, und zu ignorieren, daß das Selbstverständnis des Menschen die verschiedensten Gestalten annimmt.

Paulus macht daher auch die christliche Botschaft durch die Freiheits-
auffassung der Stoa z. B. und durch die individualistisch verstandene
Erlösung des Gnostizismus verständlich. Aber immer so, daß die An-
knüpfung in und mit dem Widerspruch besteht. Paulus akzeptiert die Auf-
fassung der Stoa, daß die Freiheit eine innere und keine äußere sei, wäh-
rend er doch gleichzeitig gegen den Freiheitsbegriff der Stoa polemisiert
die innere Freiheit des Menschen liegt nicht in seiner eigenen Hand, wie
es die Stoa meinte. Ebenso wird die individualistische Auffassung der Er-
lösung des Gnostizismus akzeptiert, während gleichzeitig dagegen polemi-
siert wird, daß die Erlösung eine Erlösung vom Schicksal sei, so wie es der
Gnostizismus meinte. Es ist eine Erlösung von der Schuld des Einzelnen.
Und weitere Beispiele folgen, auch aus den Mysterienreligionen (S. 122–132).

Freilich hat *Gott* keine Anknüpfungspunkte im Menschen, denen er sich
anpaßte. Dem Ernsten ist er nicht näher als dem Leichtsinnigen. Der
Selbstzufriedenen und Verstockten kann er heute zu sich rufen und den,
der lauter Offenheit und Fragen ist, kann er warten lassen. Aber der *Ver-
kündiger* ist nicht Gott. Wir müssen nach dem Anknüpfungspunkt für
unsere Verkündigung fragen, nach den Möglichkeiten, die ihr Raum geben.
(S. 121–122).

Die Auffassung, von der B. ausgeht, wenn er über das Verhältnis von
Anknüpfung und Widerspruch spricht, könnte man vielleicht auf die For-
mel bringen, daß zwischen purer Abweisung und echtem Widerspruch ein
Unterschied besteht. Wogegen B. sich dann wendet, ist, daß das Verhältnis
der christlichen Botschaft zu den nicht-christlichen Religionen und philo-
sophischen Anthropologien religiösen Zuschnitts die pure Abweisung sei.
Seine Behauptung geht darauf aus, daß es im echten Widerspruch besteht.

Der Unterschied zwischen purer Abweisung und echtem Widerspruch
muß indessen auf einen bestimmten Unterschied in den Voraussetzungen
zurückgehen. Um abweisen zu können, daß ein Verhältnis im verkehrten
Verhältnis besteht, muß man voraussetzen, daß Gott sich weder zum Men-
schen außerhalb Christus verhalten noch zu ihm gesprochen habe, wäh-
rend die Behauptung, daß ein echter Widerspruch bestehe und die Religion
das verkehrte Verhältnis zu Gott sei, von der Voraussetzung ausgeht, daß
Gott, seit Religion besteht, sich zum Menschen außerhalb Christus sowohl
verhalten als auch zu ihm gesprochen habe. Die Religion ist ein Kampf
gegen Gottes Handeln und gegen seine Rede – wohlverstanden ein Kampf,
der darin besteht, daß der Mensch das Werk Gottes zerstört und sein
Rede entstellt.

Macht B. sich die ebengenannte Voraussetzung nun klar? Ja, denn er
sagt, daß Gott in der Schöpfung spricht und darin den Menschen erkennen
lassen will, daß sein Leben ein Geschenk ist und gefordert ist. Nur kann

der Mensch das nicht fassen, denn er ist lauter Wille sich selbst durchzusetzen, für sich selbst zu sorgen, an sich selbst festzuhalten. Daher entstellen wir die Forderung zu einer Herausforderung an unsere Kräfte, zu einer Herausforderung an das, was wir leisten und erreichen wollen. Wenn wir Gott nicht hören, so liegt das nicht daran, daß Gott nicht spricht, sondern es liegt an unserer Antwort. Gewiß ist unsere Antwort hervorgerufen durch Gottes Rede. Aber darum hören wir sie trotzdem nicht, wir antworten nämlich auf etwas ganz anderes als auf das, was Gott spricht und hören nur unsere eigene Antwort. Sie besteht nämlich immer im Verlaß auf unseren eigenen Gehorsam – wenn nicht der Wille zum Gehorsam in Verzweiflung übergegangen ist (S. 100–101).

Doch wie spricht Gott in der Schöpfung? B.s Auffassung ist charakteristisch für die enge Beziehung, die für ihn zwischen Glaube und Nihilismus besteht. Die Antwort lautet nämlich: Gott spricht in der Begrenztheit des menschlichen Daseins. Die Möglichkeit des echten Widerspruches beruht letzten Endes darauf, daß die Begrenzung unseres Lebens durch das Nichts die Begrenzung durch Gott ist. Die Begrenzung als solche ist nämlich dieselbe, total und radikal. Überall wohin sich der Mensch wendet, sieht er sich begrenzt, nirgends kann er durchbrechen. Alle Wege sind versperrt. Und überall ist die Begrenzung die restlose Zunichtemachung. Nichts besteht. Aber diese Begrenztheit durch die Nichtigkeit ist die Begrenztheit durch Gott. Wenn der Mensch daher in Religion und Philosophie es mit seiner Begrenztheit aufnimmt und es nur – weil sie total und radikal ist – mit Bannungen und Illusionen tun kann, so nimmt er es mit der Macht Gottes auf. Die Offenbarung der Macht Gottes in Christus befindet sich dann im echten Widerspruch zu den religiösen und philosophischen Bannungen des Menschen.

II.

Die analogen Verhältnisse. Eine Theologie, die sich ausschließlich vom Gedanken der echten Alternative zwischen Nihilismus und Glauben beherrschen lassen würde, würde die Anthropologie, die dem Glauben innewohnt, zerteilen und sich mit der einen Hälfte begnügen. Sie würde nur die Anthropologie sehen, die sich aus der Macht Gottes in der Begrenztheit des Menschenlebens ergibt. Während sie die gleichzeitig vorhandene Anthropologie, die sich aus der Macht Gottes in diesem – wenn auch begrenzten – Menschenleben selbst ergibt, ignorieren würde.

Nach der Darlegung von B.s Auffassung von Glaube und Nihilismus erhebt sich daher die Frage, ob die Rede vom Nihilismus als der echten Alternative des Glaubens in B.s Theologie so dominierend ist, daß nur die eine Hälfte der Anthropologie, die dem christlichen Glauben innewohnt,

darin enthalten ist. Nein, ist unsere Antwort, auch die andere Hälfte ist darin enthalten, in erster Linie in der Ausführung dessen, was B. die analogen Verhältnisse nennt.

Bevor wir uns aber mit diesen beschäftigen, vergegenwärtigen wir uns B.s Auffassung von der ethischen Forderung. Sie steht in nahem Zusammenhang mit seiner Ansicht über das Verhältnis zwischen Glaube und Nihilismus. Gott fordert, indem er begrenzt. Die Forderung geht darauf aus, die Begrenzung als von Gott zu akzeptieren. Der Forderung gehorchen würde daher auch bedeuten, alle Ansprüche an das Leben aufzugeben und sich der Macht zu unterwerfen, die unser Leben begrenzt, im Glauben daran, daß es Gott ist, der uns unser Leben gibt und der unser Herr ist. Ihre nähere Bestimmung erhält die Forderung, wenn der Mensch entdeckt, daß sein Versuch, die Grenzen seines Lebens zu durchstoßen immer auf Kosten seines Nächsten geschieht. Denn der Nächste, dem ich verbunden bin, ist immer auch meines Lebens Grenze. Über sich selbst verfügen zu wollen, sein Leben in die eigene Hand zu nehmen, ist Schuld, weil es immer Lieblosigkeit ist. Sich vom Eigenwillen treiben zu lassen und die Grenzen seines Lebens zu durchstoßen, bedeutet immer im Verhältnis zum Nächsten sich der Härte und Undankbarkeit schuldig zu machen, der Lüge und Gemeinheit, der leichtsinnigen Zerstörung der Freuden anderer, der Verschlossenheit ihnen gegenüber und der Rechthaberei. Und darum besteht meine Unterwerfung vor der Macht, die mein Leben begrenzt, nicht nur in einem abstrakten und negativen Erkennen dieser Begrenzung meines Lebens, sondern sie besteht in der positiven Erkenntnis vom Anspruch des Nächsten als der Grenze meines Lebens – und als der Erfüllung meines Lebens. Sie besteht nicht nur in der negativen Erkenntnis, daß ich nicht über mich selbst verfüge, sondern auch in der positiven Erkenntnis, daß ich für den anderen da bin.

Soweit B. Eine entscheidende Frage erhebt sich hier. Ist es richtig, daß eine Erkenntnis dessen, was es heißt im Verhältnis zu einem anderen Menschen die Grenzen meines Lebens zu akzeptieren anstatt sie zu durchstoßen, gleichbedeutend mit der Erkenntnis ist, daß die Erfüllung meines Lebens die Liebe zum Nächsten ist? Ist nicht der zweiten Erkenntnis eine Einsicht beigemischt, die von anderswo herstammt? Trifft es das Wesen der Liebe, wenn man sagt, sie bestehe darin, im Verhältnis zu dem anderen Menschen die Grenzen seines Lebens zu akzeptieren anstatt sie zu forcieren? Ist Liebe nicht, den anderen Menschen mit in die eigene Welt zu nehmen, daß Glück und Unglück des anderen eigenes Glück und Unglück werden? Hat die lex creationis ihren Ursprung nur in der Begrenztheit unseres Lebens als eine Forderung dieselbe zu akzeptieren? (Dies liegt auf der Linie von Kierkegaard.) Entspringt die lex creationis nicht auch einer

Erkenntnis dessen, daß die Menschen einander ausgeliefert und einander Welt und Schicksal sind? (Dies liegt auf der Linie von Luther.) Kurz gesagt: erhält die Forderung ihren Inhalt nicht auch von der von Gott geschaffenen Güte des Menschenlebens her, so daß wir von der natürlichen Liebe her etwas davon wissen, was Nächstenliebe ist (was Luther bejahte und Kierkegaard verneinte)? Ohne daß darum die Erkenntnis zu beschränken wäre, daß die Forderung auch immer begrenzend ist – weil der Wille des Einzelnen böse ist und unaufhörlich die Güte seines ihm geschenkten Lebens entstellt.

Verstehen wir nicht auch die Forderung mit den erschaffenen und guten Realitäten unseres Menschenlebens, und um so mehr als es eben diese sind, die von uns gefordert werden? Wird nicht gefordert, daß der Einzelne sich dem Vertrauen ausliefere, auf das hin sein Leben angelegt ist? Und wird nicht auch gefordert, daß der Einzelne den anderen in seine eigene Welt mit hineinnehmen soll mit der Liebe, zu der hin sein Dasein geschaffen ist?

Bejaht man die hier gestellten Fragen, so bedeutet dies, daß die Macht Gottes nicht nur in der Begrenzung unseres Lebens zugegen ist, sondern – herausfordernd formuliert – auch in unserer Lebensentfaltung.

Illustrieren wir dies an einem bestimmten Verhältnis als Beispiel: die Macht Gottes ist dort zugegen, wo Eltern die Liebe zu ihren Kindern entfalten, in allen ihren Auswirkungen, im Versuch ihnen Geborgenheit zu geben, in der Freude an ihrer Gegenliebe und wie sie sich sonst äußern mag.

Aber weil die Liebe der Eltern zu ihren Kindern gut ist, will sie nichts von ihrer Begrenzung wissen. Es darf keine Schranken geben für die Geborgenheit, die ihre Liebe dem Kinde geben soll. Übertrieben umfrieden sie das Dasein des Kindes. Gerät das Kind außerhalb der Umfriedung, nimmt die Vorsorge der Eltern den Charakter der Verfolgung an. Man will auch nicht die Grenze wahrhaben, die der Liebe darin gesetzt ist, daß die Gegenliebe freiwillig ist, sondern beansprucht sie als ein Recht und macht den Kindern oft auf widerwärtige Weise deutlich, wie dankbar sie dafür zu sein hätten, daß sie es so gut haben. Und auf unzählige andere Weisen ignoriert man, daß die Liebe zum anderen in allen Hinsichten ihre Begrenzung hat. Die Eltern spielen die Gegenwart der Macht Gottes in ihrer Liebe aus gegen die Gegenwart der Macht in der Begrenzung dieser Liebe zum Verderben der Liebe. Sie nimmt den Charakter der Selbstbenommenheit, des Egoismus und des Selbstmitleides an.

Leben kann die Liebe nur, wenn wir ihre Begrenztheit verstehen, das heißt, wenn wir verstehen, daß wir sie nur haben als diejenigen, die sie empfangen.

Um nun auf B.s Theologie zurückzukommen, so ist die Frage: finden wir darin – um es kurz auszudrücken – den Gedanken von der erschaffenen Güte des Menschenlebens? Ja, wir finden ihn in der Darlegung der „ana-

logen Verhältnisse". Sie treten überall in B.s Schrift auf, besonders aber im Aufsatz „Gnade und Freiheit" aus der Festschrift für Gogarten. Eine Reihe von ihnen soll hier angeführt werden:

a) Wem vergeben ist, dessen Vergangenheit ist ausgelöscht, er ist nicht mehr von ihr determiniert – wiewohl der Vergebende der Vergangenheit dessen, dem vergeben wurde, und der Determination seines Lebens in die Augen sieht. Wer vergibt, spiegelt sich nichts vor – falls er nicht anstatt zu vergeben, entschuldigt.

Dies gilt für alle Vergebung, auch für die Vergebung zwischen Menschen. Es ist eine phänomenologische, keine nur theologische Bestimmung.

b) Mit Hilfe von Verbesserungen, mögen sie noch so durchgreifend sein, kann der Mensch nicht sein Verhältnis zu Gott wieder in Ordnung bringen, nachdem er es mit seinem Versagen zerstört und sich Schuld zugezogen hat. Es kann nur dadurch geschehen, daß der Mensch seine Sünde bekennt und Gott ihm seine Gnade schenkt. Was nicht bedeutet, daß der Mensch sein Zuflucht zu einer Idee oder zu einem Bild von Gottes Gnade nimmt. Nur im Zuspruch der Vergebung ist dem Menschen vergeben.

Ganz wie im Verhältnis von Mensch zu Mensch. Der, der sich vergangen hat, kann nicht sein Verhältnis zum anderen wieder in Ordnung bringen, indem er sich bessert. Ebensowenig kann er sich vergeben wissen, bloß indem er sich vorstellt, welche gute und edle Einstellung der andere sonst hat. Von Mensch zu Mensch kann das Verhältnis, nachdem es durch die Schuld des einen zerstört wurde, nur wieder aufgerichtet werden, wenn er offen seine Schuld bekennt und der andere sie ihm vergibt. Der, der sich verging, muß die Vergebung des anderen erfahren, im Wort oder wortlos. Vergebung ist nur da als Ereignis (S. 140).

c) Glaube ist, seinen eigenen Stolz fahren lassen und ohne Stütze und Garantien irgendwelcher Art alles auf Gott setzen, alles von Gott erwarten. Der Mensch verliert sich selbst, entsagt allem worauf er sich sonst stützt und was er sonst leistet, um in dieser Hingabe sich selbst zu gewinnen. Aber was das Selbstverständlichste von allem ist, ist das Schwierigste, weil der Mensch stolz ist. In der Hingabe würde man sich preisgeben alle der, zu dem man sich gemacht hat – und wer ist man dann?

Genau wie im Verhältnis zwischen Menschen. Viele Menschen sehnen sich nach Freundschaft und Liebe, nach Selbsthingabe, wohl wissend, daß darin ihr Dasein seine Erfüllung findet. Und doch vermögen sie es nicht. Vertrauen zu geben, ohne Garantien zu leben, ohne sich an etwas festhalten zu können, ist ihnen unmöglich. Daran scheitern Freundschaften und Ehen (S. 155).

d) Der Glaube ist die freie Entscheidung des Menschen – wohlverstanden, indem sich der Mensch von Gott abhängig, von ihm erwählt weiß. Die

Freiheit des Menschen ist nicht von seiner Unabhängigkeit bedingt. Im Gegenteil, Freiheit ist nur da als Geschenk. In der freien Entscheidung des Glaubens empfängt der Mensch von Gott sein neues, vergebenes Dasein.

Ganz so wie im Verhältnis von Mensch zu Mensch. In Freundschaft und Liebe ist die vertrauensvolle Hingabe nur echt, wenn sie freiwillig ist. Aber gleichzeitig beruht sie ganz auf dem anderen. Erst der andere ermöglicht die Hingabe. Wird meine Liebe erwidert und kommt es so zur freien Handlung der Hingabe, so weiß ich, daß ich eben meine Hingabe dem anderen Menschen verdanke und mein Dasein von ihm her erhalte.

Und die Analogie setzt sich fort. Echte Freundschaft und Liebe verwandeln den Menschen. Indem der andere mich nicht nimmt als den, der ich bin, in meiner sichtbaren Wirklichkeit, mit allen meinen Fehlern und Schwächen, sondern als den, der ich sein soll und gern sein will, macht er mich dazu. Er befreit mich von mir selbst und gibt mir ein neues Dasein. Von mir aus kann ich nur der sein, der ich bin, bestimmt durch meine Vergangenheit, und nur die Güte und Liebe des anderen kann mich davon befreien.

Der Unterschied zwischen dem, was im Verhältnis zum anderen Menschen geschieht und was im Verhältnis zu Gott geschieht, besteht darin, daß, was zwischen Mensch und Mensch geschieht, niemals unsere ganze Existenz umfaßt; der andre kann mir nur das Versagen vergeben, dessen ich mich ihm gegenüber schuldig gemacht habe. Das Verhältnis zu Gott umfaßt dagegen meine gesamte Existenz, mein gesamtes Versagen wird mir vergeben (S. 158–159, S. 5).

e) Es besteht ein Unterschied zwischen Leistung und Tat. Meine Leistungen setze ich aus mir heraus, verwerfe sie oder bin stolz auf sie. In meinen Leistungen bleibe ich darum auch derjenige, der ich schon bin. In meinen Taten dagegen lebe ich schlecht und recht. Würde ich sie betrachten wollen, setzte ich sie im gleichen Augenblick zu Leistungen herab. Glaube ist nicht Leistung, sondern Tat. Glaube heißt: schlechthin auf jede Leistung zu verzichten, weil ich einsehe, daß nur im Verzicht die Gnade empfangen werden kann. Der Verzicht besteht darin, sich selbst preiszugeben, um sich alles von Gott geben zu lassen.

Wie im Verhältnis zwischen Menschen! Seine Liebe Leistungen vollbringen zu lassen ist im Grunde genommen leicht, welches Aufgebot an Kräften auch angewendet werden mag, denn in den Leistungen bleibe ich der, der ich schon war. Die echte Liebestat dagegen ist schwer, denn ich kann sie nicht mit Gewalt hervorbringen. Sie ist nur da, wenn ich mich selbst in ihr verschenke und, indem ich mich verliere, erst mich selbst gewinne (S. 156).

f) Der Wille des Menschen sich geltend zu machen ist ein Wille sich einer Instanz gegenüber geltend zu machen, die ihm Recht geben soll, ihm sein

Selbst bekräftigen soll all der Unsicherheit und all dem Zweifel an sich selbst gegenüber, der ihn ständig anfällt. Der Geltungswille selbst ist nicht schlecht. Der springende Punkt ist nur das Verhältnis des Menschen zu ihm. Und hier ist es nun so, daß er sich durch Leistungen geltend machen will. Selber will er sich Ruhm vor Gott verschaffen, gerechtfertigt durch eigene Leistungen. Glaube ist aber die Erkenntnis, daß die Geltung, die ihn vor sich selbst und vor Gott sicher macht, dem Menschen nur geschenkt werden kann. Glaube ist daher Verzicht darauf, sich Ruhm und Geltung zu verschaffen durch eigene Leistungen, durch Selbstzucht und Selbstüberwindung, durch Einsatz und Opfer – und statt dessen Ehre, Geltung und Gerechtigkeit von Gott zu empfangen.

Das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch ist analog. Der Mensch kann nicht existieren, ohne daß andre ihn gelten lassen und ohne daß er sich bewußt – oder unbewußt – daran erfreut. Diesem Geltungsdrang liegt das Wissen zugrunde, daß man abhängig von anderen ist, daß man auf ihr Urteil angewiesen ist. Nur ist es ein Mißverständnis, wenn man glaubt, man könne sich seine Geltung erzwingen, man habe ein Recht darauf auf Grund seiner Leistungen. Die Geltung kann dem Menschen nur geschenkt werden. Nur freiwillig geben die anderen sie ihm – und nur für das, was er ist und nicht für das, was er geleistet hat. Macht sich ein Mensch auf aufdringliche Weise geltend, so erreicht er nur das Entgegengesetzte von dem, was er erstrebt, man findet ihn unerträglich. Je ungezwungener und vertrauensvoller ein Mensch sich gibt und damit hingibt, desto selbstverständlicher gibt man ihm seine Geltung (S. 152–153).

Welche Rolle spielen nun die analogen Verhältnisse in B.s Theologie? Schon aus der Benennung „analog" geht es hervor – mit ihnen versteht der Einzelne die christliche Botschaft. Wenn der Mensch nicht vom erschaffenen Menschenleben her Liebe, Vergebung, Hingabe, Vertrauen, Gemeinschaft usw. kennen würde, wäre ihm der Gnadenzuspruch unverständlich.

Aber – wird auch darauf hingewiesen, daß wir mit den analogen Verhältnissen die Forderung verstehen, zumal ja gerade auf sie die Forderung ausgeht? Soweit ich sehe, nicht. Über den Inhalt der Forderung wird nicht mehr und nichts anderes gesagt als das, was sich daraus ergibt, daß wir ihr in und mit der Begrenzung unseres Lebens begegnen, wie wir zu Anfang dieses Abschnittes darlegten.

Zusammenfassend könnte man vielleicht sagen, daß B. die Anthropologie entfaltet, die dem Glauben an Gott als an den, der das Leben des Menschen begrenzt, innewohnt. So gewiß wie der Mensch in seinem unendlichen Streben – mag die Unendlichkeit in wirtschaftlicher Sicherung oder in Lebenserfüllung in Liebe, Erkenntnis oder Moralität bestehen – von

dem Willen besessen ist, selbst Gott zu sein, so gewiß ist Gott der, der nein sagt. Die Macht Gottes ist gegenwärtig in der Begrenztheit meines Daseins – und die Forderung Gottes ist gegenwärtig in der Begrenztheit meines Daseins durch den Nächsten.

Die Anthropologie, die dem Glauben an die Gegenwart der Macht Gottes im Menschenleben selbst, das begrenzt wird, innewohnt, finden wir auch bei B. – in seiner Rede von den analogen Verhältnissen. Doch bloß mit der eigentümlichen Einschränkung, daß die analogen Verhältnisse nur im Gnadenzuspruch und nicht in der Forderung verstanden werden. Die Forderung wird nicht als mit dem Widerspruch zwischen der erschaffenen Güte des Menschenlebens und dem bösen Willen des Einzelnen gegebene gesehen.

Wie erklärt sich das? Ist es ein Zufall, der so zu verstehen ist, daß eben kein einzelner Denker seine Reflexionen nach allen Seiten hin verfolgen kann? Er muß manches liegen lassen, was dann andere aufnehmen und weiterführen können. Oder verhält es sich anders? Hängt es vielleicht zusammen mit der Art und Weise, wie B. den Charakter des Glaubens als Entscheidung versteht?

III.

Entscheidung, Glaube und Weltanschauung. Wenn der Nihilismus die echte Alternative des Glaubens ist, so gibt es nur die Wahl, ob man die Dunkelheit das Nichts, unser Leben eine einzige Sinnlosigkeit sein lassen will – oder ob man die Dunkelheit Gott nennen will, so daß unser Dasein Sinn erhält, indem wir unsere eigenen Ansprüche an das Leben aufgeben und Gott unseren Herren sein lassen. Und stellt sich uns die Wahl so dar, so ist unser Augenmerk verständlicherweise völlig darauf gerichtet, daß es sich hier um eine Entscheidung handelt, in der der Mensch steht. Darüber ist kein Irrtum möglich.

Von Entscheidung im allgemeinen gilt, daß ich mit ihr meine Situation verwandele. Sie erhält neue Züge. Für B. aber handelt es sich nur um Entscheidung im eigentlichen Sinne, wenn die Verwandlung darin besteht, daß die Situation von einer unverständlichen zu einer verständlichen übergeht. Und weiter: unverständlich ist die Situation, in der mein Leben von allen Seiten von Dunkelheit umgeben ist, so daß Verständlichkeit allein dadurch zustande kommt, daß ich auf jeden anderen Versuch, die Dunkelheit zu durchdringen, verzichte und statt dessen ihre Begrenzung und Beherrschung bejahe – weil die Wahrheit meines Lebens darin besteht von Gott begrenzt und beherrscht zu werden.

B. bestimmt den Charakter des Glaubens als Entscheidung sowohl in einem allgemeineren Gegensatz näher, nämlich zur Weltanschauung, als

auch in einem spezielleren, nämlich zu der Naturwissenschaft, die zeitweise in der Rolle der Weltanschauung auftritt.

Gottesglaube und Weltanschauung gehen nicht ineinander auf. Der Gottesglaube läßt sich nicht zu Weltanschauung reduzieren. Denn zur Weltanschauung genügt meine Einsicht, ich kann mich ästhetisch-spekulativ zu ihr verhalten. Weswegen ich auch über sie verfügen und sie eventuell anwenden kann.

Doch nicht genug damit. B. behauptet zwischen Glaube und Weltanschauung liege ein Abgrund. Es heißt bei ihm nicht, daß Weltanschauung etwas sein *kann*, zu dem ich mich ästhetisch-spekulativ verhalte, sondern er meint, daß ich es mit Notwendigkeit tue, demzufolge also die Weltanschauung immer dem Gottesglauben widerspricht. Aus der Verschiedenheit von Gottesglauben und Weltanschauung wird eine Feindschaft gemacht. Worin besteht diese Feindschaft nun? In folgenden zwei Punkten.

1. Die Weltanschauung gibt im voraus ein Verständnis von meinem Leben, seinen Situationen und Ereignissen.

Während für den Glauben Gott als die Macht, die mein Leben beherrscht und begrenzt im voraus unverständlich ist.

2. Auf Grund dieses Vorausverständnisses wird mein Leben mit seinen Ereignissen zum Einzelfalle eines allgemeinen Gesetzes, einer Idee o. ä. Welches heißt, daß die Weltanschauung mir Sicherheit verleiht und mir dazu verhilft, vor meiner eigenen Existenz und ihren Gegebenheiten zu flüchten.

Wohingegen der Glaube nicht im voraus da ist. Er ist nur da, indem er im Augenblick, in der Entscheidung ergriffen wird.

Die beiden Momente gehören aufs engste zusammen. Die Weltanschauung ist eine falsche, eine ästhetisch-spekulative Überwindung der Unverständlichkeit – und eine Flucht vor der Entscheidung und ihrer Unsicherheit. Während der Glaube die Entscheidung im Augenblick ist, weil Gott die unverständliche, rätselhafte Macht ist, die mein konkretes Leben beherrscht und begrenzt.

Bedeutet das nun, daß der Glaube für Bultmann ohne Verständnis ist? Durchaus nicht! Aber Verständnis und Verständnis sind zwei verschiedene Dinge. Es gibt ein Vorausverständnis, über das der Mensch disponiert, es eventuell anwendet und das daher den Charakter der Anschauung hat. Es ist Feind des Glaubens.

Und dann gibt es ein Verständnis, das zum Glauben und zur Entscheidung gehört, und das nicht von diesem losgelöst werden kann. Es überwindet nicht die Dunkelheit, indem es sich auf eine Einsicht beruft, die auf andere Weise gewonnen wurde, sondern es entsteht, wenn der Einzelne die Macht bejaht, die ihn begrenzt und beherrscht, und seine eigenen An-

sprüche an das Leben aufgibt. Darin liegt nämlich ein Verstehen – daß nur so mein Leben wahr ist.

Der Glaube wird niemals zu meiner Natur, verfügbar oder anwendbar. Denn meine Natur ist und bleibt Eigensinnigkeit, die immer dem Glauben trotzt. Darum ist auch die Krisis des Glaubens konstant und der Glaube nur als Entscheidung da.

Und nun der Gegensatz zur Naturwissenschaft! Diese stellt den Menschen vor eine ganz bestimmte Frage: will der Einzelne sein Dasein von der vorliegenden Wirklichkeit her verstehen, die von den Sinnen erfaßt wird und der wissenschaftlichen Beobachtung und Forschung zugänglich ist – oder will er sein Dasein von der Wirklichkeit des Augenblickes her verstehen. Will der Einzelne den Augenblick von einem Naturablauf als dessen notwendiges Resultat ableiten – oder will er anerkennen, daß der Augenblick reicher ist als Beobachtung, Messung und Berechnung feststellen können, reich nämlich an Möglichkeiten der Freude und Dankbarkeit, des Schmerzes und der Reue, der Pflicht und der Liebe, reich an Möglichkeiten, die in einer Entscheidung, die einem keine Wissenschaft abnehmen kann, herausgefordert werden.

Die Frage erhebt sich mit der naturwissenschaftlichen Betrachtung als solcher, nicht mit ihren Resultaten. Mit der Bekämpfung der naturwissenschaftlichen Resultate hat der Glaube nichts zu tun. Wogegen er sich wendet ist allein ein eventueller Anspruch der Naturwissenschaft, den Sinn des Daseins zu begreifen und in der Rolle der Weltanschauung aufzutreten.

Recht besehen ist ein solcher Anspruch nur eine Spielart des ständigen Willens des Menschen sein Leben zu begreifen und zu formen von dem aus, worüber er verfügt und was er in Denken und Handeln beherrschen kann. Dieser Wille aber widersetzt sich dem Gottesglauben. Der Gottesglaube verlangt Anerkennung der rätselhaften Mächte, die unserem Leben seine Gestalt verleihen und er verlangt Anerkennung des Augenblickes und seiner Verantwortung. Der Naturwissenschaft die Rolle der Weltanschauung zu überlassen ist vom christlichen Glauben aus gesehen eine Verkleidung der Lieblosigkeit, die den Ruf des Augenblickes nach Liebe überhört (S. 15–16).

Indem wir nun zur Stellungnahme zu B.s Darlegung übergehen wollen, scheint es mir angebracht zwei Unterscheidungen vorzunehmen.

1. Was schon im voraus da ist, braucht darum nicht auch disponibel zu sein. Es kann es sein, so wie das der Fall bei der Weltanschauung ist, die sowohl im voraus da als auch disponibel ist. Es ist aber nicht nötig, daß beides zusammenfällt. Eben das geschieht nicht in der radikalen Forderung und im christlichen Glauben. Diese enthalten Realitäten, die schon im voraus gegeben, aber eben nicht disponibel sind. Welche? Eben die,

von denen B. in seinen Erörterungen über die analogen Verhältnisse spricht! Was gefordert wird, sind Realitäten, die schon da sind und die wir zusammenfassend die Güte unseres Menschenlebens genannt haben. Das Vertrauen ist schon im voraus da, so gewiß wie Vorbehalt und Mißtrauen Mangel an Vertrauen ist – und eben nicht umgekehrt. Die Liebe ist im voraus da, so gewiß wie Beleidigtsein, Machtbrunst, Neid und Haß der Liebe entspringen und darin bestehen, die Liebe in ihrem Werden zu ersticken. Wenn es richtig ist, daß der christliche Glaube eine Anthropologie involviert, deren Inhalt der böse Wille des Einzelnen ist, der die Güte seines Lebens entstellt, so involviert der christliche Glaube Realitäten, die schon im voraus da sind.

Und diese Realitäten sind eben nicht disponibel, so gewiß wie sie im Leben des Einzelnen nur als Realitäten da sind, die er nicht sich selbst zu verdanken hat. Nehmen wir sie so, als hätten wir sie uns selbst zu verdanken, als wären sie unsere eigenen Tugenden und Verdienste, so verzerren wir sie unweigerlich – auf direkte Weise z. B. in der Selbstgerechtigkeit und Selbstzufriedenheit und auf indirekte Weise durch reagieren z. B. in Beleidigtsein und in der Rechthaberei. Etwas anders ausgedrückt, so dreht es sich darum, wieweit unser Verständnis, daß die geforderten Realitäten schon im „voraus" da sind, ein halbes oder ein konsequentes Verständnis ist. Halb verstanden ist es, wenn wir uns einbilden, daß wir es uns selbst zuschreiben dürfen, daß die Realitäten schon im „voraus" da sind. Sie sind dann nicht nur schon im „voraus" da, sondern wir disponieren über sie. Diese Auffassung jedoch ist in sich selbst widersprechend, denn die Verzerrung besteht darin, daß wir sie nehmen, als verdankten wir sie uns selbst. Ein konsequentes Verständnis dessen, daß sie im „voraus" da sind, geht darauf aus, daß wir wissen, daß wir sie uns eben nicht selbst verdanken, sondern daß sie geschaffen und geschenkt sind. Wir haben sie nur indem sie uns gegeben sind. Mit anderen Worten, daß sie im „voraus" gegebene Realitäten sind, gibt nur Sinn im Gottesglauben.

Damit ist die Entscheidung nicht aufgehoben. Denn die Forderung meldet sich, weil der Wille des Einzelnen böse und eine einzige Verzerrung der Güte seines Lebens ist. In diesem Streit und bedingt durch ihn meldet sich die Forderung und gibt dem Streit den Charakter der Entscheidung. Die Entscheidung ist nicht aufgehoben, weil die geforderten Realitäten und ihr Verständnis im voraus da sind. Nur wenn sie verfügbar wären, würden sie eine Entscheidung aufheben.

Soweit ich sehe, nimmt B. diese Distinktion, ob etwas im voraus da ist oder ob etwas disponibel ist, nicht vor; und zwar hängt das mit dem Vortritt zusammen, den das Verhältnis zwischen Glaube und Nihilismus in seiner Theologie hat. Das Verständnis, das der Gottesglaube in sich birgt, dar-

nicht ein Verständnis von im voraus gegebenen Realitäten sein. Wollen wir uns im voraus an etwas halten, so zeigt es sich, daß es nur Dunkelheit, Rätselhaftigkeit, Unverständlichkeit und Tod sein kann. Greifen wir nach Realitäten, so zeigt es sich, daß das Nichts unser Leben beherrscht, begrenzt und umfaßt. Das Verständnis ist daher nur das der Entscheidung, in welchem der Einzelne die Wahrheit seines Lebens darin findet, daß er sich begrenzen und beherrschen läßt, weil die Macht, die sein Leben nach allen Seiten umgibt, nicht die des Nichts ist, sondern die Gottes.

Müssen denn nicht aber beide Anthropologien – sowohl die, die ihren Ausgangspunkt darin hat, daß Gott mein Leben begrenzt als auch die, die darauf beruht, daß Gott mein Leben erschafft, – gleichlaufend entfaltet werden? Beleuchten sie nicht einander?

Beide Anthropologien sind da bei B. In der Rede von der Entscheidung wird jedoch die eine auf Kosten der anderen hervorgehoben. Sie werden nicht zu einem wirklichen Ganzen zusammengeknüpft. Wenn das nicht geschieht, hat das dann wohl nicht seinen Grund darin, daß B. fürchtet, in der Entfaltung des Lebensverständnisses, das der Glaube in sich birgt, werde dieser zu einer Weltanschauung umgewandelt und verliere seinen Charakter als Entscheidung?

Sollte das der Grund sein, so scheint es mir, daß folgende zwei Dinge dazu gesagt werden müssen. Erstens, daß der Versuch Einheit und Zusammenhang in unser Lebensverständnis zu bringen eine durchaus legitime theologische Arbeit ist.

Und zweitens, daß es nicht nur die Begrenzung unseres Daseins ist, die uns in die Entscheidung stellt. Das tut genau so die Güte unseres Menschenlebens. Wir betrachten sie als unseren eigenen Einsatz – in Selbstzufriedenheit, in Sich-Zurückgesetzt-Fühlen, in Rachedurst und auf zahlreiche andere Weisen. Und gefordert wird von uns, daß wir sie als geschenkt hinnehmen sollen – weil sie es ist, so daß unser Leben nur wahr würde, wenn es im Empfangen gelebt würde.

Was den zweiten Punkt angeht, ob die konkrete Situation zu einem bloßen Fall wird, wenn sie im Lichte einer im voraus gegebenen Weltanschauung gegeben ist, so soll nur bemerkt werden, daß nicht die Realitäten, um die es sich hier dreht, dieses Problem entstehen lassen. Auch nach B.s Meinung nicht. Keine Vorschrift kann auf irgendeine Weise vom Vertrauen oder von der Liebe abgeleitet werden. Mögen diese auch noch so sehr im voraus gegebene Realitäten sein, „angewendet" können sie infolge ihrer Natur nicht werden.

2. Die zweite Distinktion betrifft etwas, das man das Risikomoment der Entscheidung nennen könnte. Hier will ich zur Klärung des Problems einen Augenblick B. verlassen und statt dessen Kierkegaard herbeiziehen, oder

besser das Kierkegaard-Destillat der dänischen Theologie, das ihn aber meiner Ansicht nach korrekt interpretiert. Was versucht Kierkegaard in diesem Zusammenhang deutlich zu machen? Erstens, daß der Einsatz nichts geringeres als die gesamte Existenz des Einzelnen sein muß, zweitens, daß der Einsatz niemals ein hinterlassenes Stadium sein darf, sondern fort und fort bevorsteht, solange der Einzelne lebt.

Weiter ist dann der Gedankengang der, daß die Entscheidung, damit der Einsatz diesen Charakter haben kann, darin bestehen muß, meine Situation der objektiven Unsicherheit zu subjektiver Sicherheit zu verwandeln. Es muß die äußerste objektive Unsicherheit vorliegen, damit die Sicherheit in dem Sinne subjektiv werden kann, daß ich sie allein durch den Einsatz meines ganzen Daseins gewinnen kann. Ebenso wie die objektive Unsicherheit nötig ist, damit es ein fortgesetzter, nie abgeschlossener Vorgang sein kann, seine ganze Existenz einzusetzen.

Nun gehört es, wie schon gesagt, zu jeder Entscheidung, daß sie meine Situation verändert. Ich betrete Neuland, in das sie mich versetzt hat. Kierkegaards Gedankengang veranlaßt uns indessen, folgende Unterscheidung vorzunehmen. Die Veränderung kann verschiedener Art sein.

a) Ich kann, vor der Entscheidung und abgesehen von ihr, dessen gewiß sein, daß die neue Situation, in der ich mich befinde oder mich befinden werde, wahr ist. Wozu ich mich auch entscheide, so steht der Charakter der neuen Situation als wahr fest, ungeachtet der Entscheidung. Das Verständnis ist vor der Entscheidung da.

b) Oder ich bin, vor der Entscheidung, lauter Ungewißheit. Nichts steht fest. Alles ist Unverständlichkeit. Solange ich nur die neue Situation antizipiere, in der ich durch meine Entscheidung stehen werde, ist es unmöglich, zu wissen, ob sie wahr oder unwahr ist. Erst mit der Entscheidung gewinne ich Gewißheit darüber, daß die neue Situation, in der ich stehen werde, wahr ist. Die Veränderung bestand darin, daß ich von der objektiven Unsicherheit zu der subjektiven Gewißheit übergehe.

Kierkegaard tritt für die zweite Art der Entscheidung ein. Er meint, daß, wenn die Entscheidung im Einsatz der ganzen Person bestehen soll, und wenn es ein das Leben hindurch immer wieder erneuter Einsatz sein soll, der verlangt wird, die Entscheidung den Charakter eines Überganges von objektiver Unsicherheit zu subjektiver Gewißheit haben muß.

Es erscheint mir jedoch, als handele es sich bei dieser Art Entscheidung um eine Fiktion, die nichts mit der menschlichen Wirklichkeit zu tun hat. Um die Liebesforderung zu akzeptieren und sich von dieser Forderung in eine Entscheidung stellen zu lassen, muß es – ganz ungeachtet der Entscheidung – für den Einzelnen feststehen, daß nur ein Leben, das in Liebe ge-

lebt wird, ein wahres Leben ist. Ebenso wie er sich darüber klar sein kann – ungeachtet der Entscheidung –, daß wenn er der Forderung gehorcht, das Band der Verantwortung sich weiterhin strafft und er immer wieder neuen Entscheidungen niemals entgehen wird.

Eine Fiktion nimmt man niemals vor ohne einen Grund. Auch hier nicht. Man möchte etwas verhindern, das eintreffen könnte auf Grund der Entscheidungen, bei denen es – ungeachtet der Entscheidung – feststeht, was das wahre Leben ist. Was man verhindern will ist, daß man sich damit begnügen könne das wahre Leben zu antizipieren. Steht es – vor der Entscheidung – fest, was das wahre Leben ist, so ist der Einzelne versucht, anstatt sich zu entscheiden, das wahre Leben zu betrachten, es ästhetisch zu genießen, es zu verteidigen, auf ihm zu spekulieren.

Man will sich also, indem man die Entscheidung, bei der es im voraus feststeht, was wahr ist, von sich weist und für eine Entscheidung eintritt, die in einem Übergang von objektiver Unsicherheit zu subjektiver Gewißheit besteht, mit Hilfe der objektiven Unsicherheit *sichern*, daß es zu einer Entscheidung komme, und daß die Entscheidung im Einsatz der gesamten Existenz bestehe. Obgleich der *Inhalt* des Lebensverständnisses, das der Glaube involviert, so beschaffen ist, daß es nur im Einsatz der Existenz akzeptiert werden kann, möchte man nicht das Risiko laufen, es auf dem Inhalt des Lebensverständnisses und auf dem Einzelnen selbst beruhen zu lassen, ob es zum Einsatz der Existenz kommt oder nicht, sondern man will durch einen – theologischen – Eingriff die Alternative der objektiven Unsicherheit die einzige sein lassen, in der die christliche Botschaft verkündigt werden kann. Mit Hilfe einer Gedankenkonstruktion will man dafür sorgen, daß der Glaube Entscheidung sei. Durch etwas anderes also als durch die Entscheidung selbst will man sich sichern, daß der Glaube Entscheidung sei.

Freilich würde es eine Entscheidung, die in einem Übergang von objektiver Unsicherheit zu subjektiver Gewißheit besteht, auszeichnen, wenn nichts zu antizipieren wäre. Man könnte sich dann keine Gewißheit darüber leisten was das wahre Leben sei, ohne sich für das wahre Leben zu entscheiden. Denn ohne die Entscheidung gäbe es nichts weiter als die objektive Unsicherheit. Das Bedauernswerte ist nur, daß eine solche Entscheidung eine rein theologische Fiktion ist.

Unsere Frage an B. in dieser Verbindung ist nun: Wie ist das Verhältnis zu verstehen zwischen dem Leben des Einzelnen, das von allen Seiten von Finsternis umgeben ist, die Nichts oder Gott sein kann – und der Entscheidung, in der der Einzelne glaubt, daß die Finsternis Gott ist, weil nur das Leben in einem Glauben, wo der Einzelne für seinen Nächsten da ist, wahr ist. Welche von den beiden Entscheidungstypen entspricht dieser Situation?

Zwei Antworten sind möglich: a) Der Glaube involviert kein anderes Lebensverständnis als das, dessen Alternative der Nihilismus ist. Die Entscheidung besteht darin, meine Situation des Nicht-Verstehens zu einem Verstehen umzuwenden, das erst in der Entscheidung entsteht. Ein Verständnis davon, was das wahre Leben ist, habe ich vorher nicht.

b) Der Mensch hat das wahre Leben, dessen Verstehen der Glaube involviert, in dem Sinne schon im voraus, als das wahre Leben aus den eigenen erschaffenen Realitäten des Menschenlebens besteht, die sein böser Wille ununterbrochen verdirbt. In solchem Fall kann das Verstehen vor der Entscheidung gegeben sein[1]).

Beide Antworten liegen, wenn ich mich nicht täusche, unvermittelt in B.s Theologie. Aber enthält denn die erste Antwort nicht eine Fiktion? Begnügen wir uns mit dem Lebensverständnis, daß der Glaube, dessen echte Alternative der Nihilismus ist, involviert, so stehen wir ja vor einem Entscheidungstypus, den es gar nicht gibt.

Entscheidung und Determination. Zusammenhängend mit der Ausführung über den Charakter der Entscheidung soll auch auf B.s Darlegung über das Verhältnis von Entscheidung und Determination hingewiesen werden; sie ist außerordentlich charakteristisch und tiefgreifend. Sie befindet sich in der Abhandlung „Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Christentum".

B. fragt: Bedeutet Entscheidung, daß ich mich in Einem auf das ewige Gesetz und auf mich selbst besinne, um in dieser Besinnung, auf Grund der Ewigkeit des Gesetzes meine Vergangenheit abzustreifen und neu zu beginnen? In diesem Falle müßte die Freiheit darin bestehen, daß man sich selbst aus dem Fluß der geschichtlichen Bewegung heraushöbe, in dem man sich sonst befindet, und seine Handlung nicht von seiner eigenen Vergangenheit determinieren ließe. Das Verhältnis zu dem, was über den Fluß der geschichtlichen Bewegung herausgehoben ist, das ewige Gesetz oder die Idee, das Ideal, der Wert oder was es nun sein mag, sollte einen Bruch mit der Vergangenheit bewirken, so daß der Mensch im Augenblick der Entscheidung ohne Rücksicht darauf handelte, wer er bis dahin gewesen sei.

Dies ist eine Illusion. Ich kann niemals meine Vergangenheit abstreifen. Ich bin von ihr her bestimmt. Keinen Augenblick gehöre ich mir selbst. Ich bin nicht frei. Und Bultmann setzt fort: „Alle meine Entscheidungen sind

[1]) Freilich haben wir weder ein bewußtes noch entfaltetes Verständnis der Realitäten, dazu sind sie von unserem bösen Willen zu verdorben. Wahrscheinlich kommt es erst mit dem Christentum. Es ist dies aber eine Frage der Geschichte. B.s Antwort ist bejahend. Das Christentum hat eine ganz neue Reflexionskraft in die westliche Kultur gebracht. Der springende Punkt ist jedoch, daß das erwähnte Verständnis den Charakter von Realitäten hat, die schon im voraus da sind.

n Grunde immer schon entschieden; ich lege mich nur immer mehr auf das est, was ich schon bin; das Neue Testament sagt: auf meine Sünde" (S. 70). Nichtsdestoweniger werde ich in jeder Begegnung im Augenblick in die Entscheidung gestellt, ob ich an mir festhalten will, so wie ich von meiner Vergangenheit herkomme – oder ob ich mich selbst der Zukunft preisgeben will, die sich mir aus der Begegnung im Augenblick öffnet. Wirklich ist as geschichtliche Leben allein darum, weil seine Situationen aus Begegnungen mit dem Nächsten bestehen, in denen die Möglichkeit gegeben ist, das eben von der Forderung und ihrer Zukunft her bestimmen zu lassen. Die Forderung ist indessen unerfüllbar infolge des Charakters des Mißstandes. eder Versuch sich *selbst* zu befreien von der Bestimmtheit durch seine Vergangenheit, strafft nur die Determination. Ein anderes Selbst als das, das mit jeder Tat und mit jedem Gedanken dauernd sich mehr auf seine eigene Vergangenheit festlegt, hat der Mensch nicht. Mit anderen Worten, der Mensch soll von der Determination seiner Vergangenheit befreit werden, da aber das Selbst des Menschen seine Determination durch die Vergangenheit ist, so soll der Mensch also von seinem Selbst befreit werden, was er selbstverständlich nicht kann. Aber – so fügt das Neue Testament hinzu – darum ist unser geschichtliches Leben ja auch unwirklich. Die Begegnung mit dem Nächsten ist keine wirkliche Begegnung, weil wir zu sehr von unserer Vergangenheit determiniert sind um ihrer Forderung zu gehorchen. Eine wirkliche Begegnung in der Offenheit der Entscheidung kennen wir nur als ein Urteil über unser faktisches und unwirkliches Leben. Sollte daher eine einzige unserer Handlungen nicht durch unsere Vergangenheit determiniert sein, so müßte unsere Vergangenheit schlechthin vernichtet sein. Aber gerade das ist die Botschaft von der Vergebung Gottes. Sich auf sie zu verlassen ist, zu glauben, daß meine Vergangenheit ausgelöscht ist. Die Botschaft stellt daher den Menschen in eine Entscheidung, die nicht eine Illusion zu werden braucht, in die nämlich, in diesem Glauben zu leben, zu handeln und zu denken.

Das Verhältnis zur Welt. Noch ein weiterer Gedankenkreis ist von Bedeutung für den Gesichtspunkt, der hier auf B.s Theologie angelegt und ihr entlehnt wurde. Am besten nähern wir uns ihm, wenn wir uns deutlich machen, wie B. den Unterschied zwischen dem Alten Testament und dem Gnostizismus in ihrem Verhältnis zur Welt bestimmt.

Für den Menschen des Alten Testamentes war die Welt die Schöpfung Gottes, und der Mensch sah in den Dingen die Gaben Gottes und in den Vorgängen seine Herrschaft. Der Israelit war darum in der Welt zu Hause.

Der Gnostiker hingegen ist erfüllt von Weltangst – und auch von Angst vor sich selbst, weil er in seiner Seele Begierden erlebt, die ihn an die Welt fesseln, vor der er sich ängstigt. Das bedeutet aber, daß der Gnostiker, in

der Welt ein Fremder, sich dessen bewußt ist, daß er als ein Selbst radikal verschieden von ihr ist.

Will man nun die Stellung des Neuen Testaments angesichts des Gegensatzes zwischen dem Alten Testament und dem Gnostizismus bestimmen, so ist es nun nicht so einfach, daß man schlecht und recht sagen kann, das Neue Testament liege – selbstverständlich – auf der gleichen Linie wie das Alte Testament. Sondern – von einem bestimmten Gesichtspunkt aus – haben das Neue Testament und der Gnostizismus etwas Gemeinsames, einen gemeinsamen Gegensatz zum Alten Testament. Im Alten Testament fanden die Menschen, daß Gott in allem Geschehen waltete und daß die Dinge die Gaben Gottes waren. Für das Neue Testament und für den Gnostizismus dagegen offenbart die Welt keinen gnädigen Gott.

Nur ziehen sie verschiedene Schlüsse daraus. Der Gnostizismus entfernt sich noch stärker vom Alten Testament. Ist die Welt geschaffen, so ist der Schöpfer eine Macht, die dem Menschen feindlich gesinnt ist.

Das Neue Testament hingegen bleibt auf der gleichen Linie wie das Alte Testament. Zwar sind Gott und der Mensch Feinde – der Mensch ist unter dem Zorn Gottes – aber nichtdestoweniger ist die Welt von Gott erschaffen. Der Gott der Schöpfung und der Erlöser ist der gleiche. Nicht weil die Welt von einem bösen Dämonen erschaffen ist, sondern weil der Wille des Menschen böse ist, wird – für diesen bösen Willen – die Schöpfung Gottes eine vernichtende Macht.

B. drückt denselben Gegensatz, in dem das Neue Testament zum Gnostizismus und zum Alten Testament steht, auch auf eine etwas andere Art aus. Während es sich im Alten Testament um das Volk und um seinen Gehorsam gegen das Gesetz Gottes handelt, ist im Neuen Testament und im Gnostizismus der Mensch der Einsame und Hilflose, der nicht sich selbst befreien kann.

Soweit reicht die Übereinstimmung, die nun aber einem viel entscheidenderen Unterschied weicht, der das Neue Testament wieder auf die Linie des Alten Testamentes bringt. Im Gnostizismus ist die Einsamkeit des Menschen sein Schicksal; seine Hilflosigkeit rührt her von der Abhängigkeit von fremden Mächten. Dem entspricht dann auch, daß die Erlösung als Naturprozeß aufgefaßt wird, der zustande kommt, indem dem Menschen eine spekulative Lehre übermittelt wird von seinem Selbst als einem Lichtstrahl, der aus seiner Präexistenz gefallen ist. Und das Verhältnis zur Welt wird eindeutig negativ in der Askese oder im Libertinismus.

Im Neuen Testament dagegen ist die Einsamkeit des Menschen seine Schuld, seine Hilflosigkeit hat er seinem eigenen bösen Willen zu verdanken. Die Trennung von Gott besteht im Aufruhr des Einzelnen gegen ihn und die Erlösung besteht in Gottes Vergebung, die den Einzelnen verwan

delt. In der Vergebung der Sünde des Menschen wird das zunichte gemacht, was die Welt zu einer feindlichen Macht machte, um sie nun wieder als die Schöpfung Gottes hervortreten zu lassen. Das Verhältnis zur Welt ist daher nicht eindeutig, es besteht darin, sie zu gebrauchen – aber sie so zu gebrauchen, als gebrauchte man sie nicht (S. 129–132).

Der Mensch gewinnt daher im Glauben eine eigentümliche Distanz zur Welt. Und diese Distanz ist entscheidend. Ohne Distanz kein Glaube. Heißt das wohl, das Verhältnis zur Welt dürfe den Sinn nicht gefangen nehmen, damit man nicht in seiner Arbeit aufgehe, sich nicht von der natürlichen Liebe mitreißen lasse? Nein, es wird damit vielmehr ausgedrückt, daß der Einzelne das, was seinen Sinn erfüllt, nicht im ewigen Sinne Lebenserfüllung sein lassen dürfe, zu der er sich religiös verhält – was der Mensch ohne Glauben tut. Ohne Glauben wird man an die Welt gefesselt in quälender Sehnsucht, Angst und Leichtsinn, in Selbstbetrug und Eitelkeit. Denn ohne Glauben hat der Mensch nur die Welt als das, von dem er sich alles Gute erwarten kann, und sie kann ihm nicht bieten, was er ihr so zumutet. Weswegen der Mensch, so und auf andere Weisen an die Welt gebunden, unfrei wird. Es ist kein Raum in seinem Dasein für die Entscheidung. Dank der Distanz des Glaubens aber verliert die Sehnsucht ihre Qual, denn der Glaube befreit die Sehnsucht von ihrer Illusion, daß das Diesseitige und Gegenwärtige die Sehnsucht stillen kann. Im Glauben versteht sich die Sehnsucht als Sehnsucht nach der Ewigkeit. Und dank dieser Distanz erhält der Mensch Raum, frei zu denken und zu handeln und der Entscheidung und ihrer Tat den vollen Ernst zu verleihen (S. 5–9).

Ein Schlüsselwort für B. ist 1. Kor. 7, 29–31. Immer wieder wird diese Stelle zitiert: „Das sage ich aber, liebe Brüder: Die Zeit ist kurz. Fortan müssen, die da Weiber haben, sein, als hätten sie keine; und die da weinen, als weinten sie nicht; und die sich freuen, als freuten sie sich nicht; und die da kaufen, als besäßen sie es nicht; und die diese Welt gebrauchen, als gebrauchten sie sie nicht. Denn das Wesen dieser Welt vergeht." Und B. fügt hinzu – ohne daß sie darum aufhörten in der Ehe zu leben oder aufhörten zu weinen und sich zu freuen, zu kaufen und die Welt zu gebrauchen. Das Verhältnis des Einzelnen zur Liebe, zur Sorge, zum Gebrauch der Welt wird verändert – ohne daß die Liebe, die Sorge, die Freude und der Gebrauch der Welt aufhören. Der Mensch bleibt in den gegebenen und erschaffenen Verhältnissen, in denen er schon lebte.

Setzen wir nun B.s Gedankengang fort, so muß es heißen: wenn der, der liebt, weint, sich freut und die Welt gebraucht, nicht aufhört damit, wird also nicht die Liebe, die Sorge, die Freude, der Gebrauch der Welt in dem, was ihr Wesen ausmacht, verändert. Was ändert sich dann? Denn etwas muß sich doch ändern, wenn nicht 1. Kor. 7 29–31 bedeuten soll, daß man

nur zum Schein in den gegebenen und erschaffenen Verhältnissen leben soll. Was sich ändert, muß die selbstische Gestalt sein, die der Einzelne der Liebe, der Sorge, der Freude und dem Gebrauch der Welt gibt.

In diesem Unterscheiden aber zwischen dem, was die Liebe, die Sorge, den Schmerz und den Gebrauch der Welt in ihrem Wesen konstituiert – und den selbstischen Gestalten, die wir diesen geben, haben wir indessen die Anthropologie, die im Verständnis von der Gegenwart der Macht Gottes im erschaffenen Leben involviert ist. Wieder sehen wir, daß auch die zweite Hälfte der Anthropologie des christlichen Glaubens sich bei B. vorfindet. Es ist unmittelbar klar, nachdem das, was Ehe, Freundschaft, Sorge, Freude und Gebrauch der Welt ihrem Wesen nach konstituiert, von B. in den analogen Verhältnissen geschildert wurde.

In Verbindung mit dem Verhältnis zur Welt spricht B. nun auch über die Zweideutigkeit der erschaffenen Welt. Und so gewiß, wie wir unserem erschaffenen Leben die selbstische Gestalt unseres Selbsts geben, machen wir es zweideutig. Dem Vertrauen geben wir die Gestalt des Vorbehaltes, der natürlichen Liebe die der Selbstgerechtigkeit und der Sentimentalität. Wir entstellen die Güte unseres Menschenlebens und wollen das Vertrauen und die natürliche Liebe nicht als erschaffene und geschenkte Realitäten erkennen. Wir haben zerstört, was wir verstehen sollten. Wir haben unkenntlich gemacht, was wir hätten erkennen sollen – aus diesem Grunde brauchen wir also nicht die Ursache unseres Mangels an Verständnis in unserer Ansicht zu suchen. Darin liegt indessen, daß die Zweideutigkeit, die die Welt der Schöpfung kennzeichnet, nicht erschaffen ist. Die Zweideutigkeit ist das böse Werk unseres Willens. So versteht auch B. die Zweideutigkeit. Es geht aus seinen Erörterungen über die Welt als Schöpfung Gottes und über das Verhältnis des Glaubens zur Welt hervor.

Bloß meldet sich eben die Frage: Wie verhält sich das zu B.s Rede von der Entscheidung, wie wir sie vorhin darstellten? Liegt nicht eine Tendenz darin die erschaffene Welt und das erschaffene Menschenleben zu einem neutralen Material für die Entscheidung des Glaubens zu reduzieren? Wie schon gesagt, scheint es mir, als ignoriere B. in seiner Rede von der Entscheidung, daß das, was gefordert wird, die Güte des Menschenlebens ist, die immer schon im voraus da ist und die unser böser Wille immer wieder verzerrt. Ignoriert man das, so wird die Welt der Schöpfung zu einem neutralen Stoff reduziert, der erst in der Entscheidung des Einzelnen zu etwas Gutem oder zu etwas Schlechtem wird.

Die Frage kann auch ein wenig anders formuliert werden. Eines ist die Zweideutigkeit der erschaffenen Welt und des erschaffenen Menschenlebens. Sie verlangt eine Distinktion zwischen der Güte des Menschenlebens und der Schlechtigkeit unseres Willens. Denn da die Zweideutigkeit das Re

sultat der Zerstörung des erschaffenen Lebens durch den Willen ist, wird die Zweideutigkeit nur durch diese Distinktion verständlich gemacht. Ein anderes ist dagegen die Zweideutigkeit der Dunkelheit, die unser Leben von allen Seiten umgibt. Weder erlaubt sie eine Distinktion noch kann sie mit einer solchen verstanden werden. Hier gibt es nichts anderes als die Entscheidung als solche.

Ist es nun nicht so, daß B. – wenn er sich Rechenschaft darüber ablegt, was Entscheidung ist – sich ausschließlich von der Dunkelheit und ihrer Zweideutigkeit her orientiert, während er die Zweideutigkeit der erschaffenen Welt und des erschaffenen Menschenlebens – in dieser Verbindung – ignoriert? Dann aber geschieht es unwillkürlich, daß der Charakterzug der Zweideutigkeit, die der Dunkelheit zugehört, nämlich daß sie keine Distinktion zuläßt, auf die Zweideutigkeit übertragen wird, die der erschaffenen Welt und dem erschaffenen Menschenleben zugehört. Versteht man indessen das erschaffene Menschenleben ohne die Distinktion zwischen seiner eigenen Güte und der Schlechtigkeit unseres Willens, so wird es unwillkürlich zu einem neutralen Stoff, den erst die Entscheidung gut oder böse macht.

IV.

Zwei wichtige Problemkreise sollen noch genannt werden. In dem Aufsatz über *das Problem der Hermeneutik* legt B. dar, daß Verständnis und Auslegung niemals voraussetzungslos sind, sondern immer von einem Verständnis von der Sache geleitet sind, die der Text behandelt. Auf die Frage, woher dieses Vorverständnis kommt, ist die Antwort, von der Existenz des Exegeten selbst her. Von seiner eigenen Vertrautheit mit den Dingen, von seinen eigenen Existenzmöglichkeiten her weiß er – möglicherweise unbewußt aber implicite – etwas über die Sache, von der der Text handelt. Von dem Verhältnis her, das er mit seiner Existenz zur Sache hat, versteht er den Text.

Es ist daher an dieser Stelle ein Scheinproblem, wie man eine fremde Psyche verstehen könne. Nicht über den Umweg des Verstehens der fremden Psyche, sondern direkten Weges versteht man ihre Aussage, da mein und des anderen Verhältnis zur Sache das gleiche ist, bei noch so großer psychologischer Verschiedenheit. Davon zeugt die bloße Wirklichkeit der Sprache.

Dichtung und Kunst öffnen sich erst dem, der ergriffen ist und mitlebt. Philosophische und religiöse Texte versteht nur der, der selbst von der Frage nach der Wahrheit bewegt ist. In Einem also mit ihrem Verstehen und Auslegen dienen sie dem Auslegenden zum Selbstverständnis. Die Möglichkeiten seiner eigenen Existenz öffnen sich ihm.

Ja, B. geht sogar weiter und behauptet, das echte geschichtliche Verstehen bestehe im Hören der kritischen Fragen und Ansprüche, die in den Denkmälern, den Texten und den geschichtlichen Ereignissen, die interpretiert werden, liegen, so gewiß wie unsere eigne Existenz, mit deren Möglichkeiten wir sie verstehen und zu deren Erhellung sie kritisch beitragen, eine Existenz in Entscheidung ist.

Im Historizismus sieht man in den Denkmälern der Kunst und in den Texten der Philosophie, Dichtung und Religion nur die Quellen für unser Wissen über die Vergangenheit. Was sie natürlich auch sind. Das wird keineswegs bestritten. Ja, es gibt Denkmäler und Texte, die zu anderem gar nicht geeignet sind. Überhaupt ist jedes geschichtliche Phänomen komplex. Man kann verschiedene Gesichtspunkte darauf anlegen, mit verschiedenen Fragen an es herantreten. Angesichts des Historizismus aber hat man sich klarzumachen, daß, wenn man „klassische" Quellen nur als Quellen nimmt, die Gesamtheit und die Tiefe des Werkes sich einem verschließt. Dem nicht teilhabenden Zuschauer öffnet sich die Geschichte nicht.

Das Vorverständnis darf nicht eliminiert werden. Im Gegenteil, es soll bewußt gemacht, wenn möglich expliziert werden. Dies bedeutet nicht, daß der Text in es hineingezwungen wird, sondern das Gegenteil, die Möglichkeit der echten Konfrontation ist uns damit gegeben. Nur wenn das Vorverständnis explizit ist, können wir uns die Verschiedenheit und die Gemeinsamkeit in unserer und der Vergangenheit Sicht klarmachen. Die Bewußtwerdung, die Explizierung soll aber auch unser Vorverständnis aufs Spiel setzen, indem sie es durch das Lebensverständnis des Textes kritisch auf die Probe stellt.

Ein unverständigeres Ansinnen kann man also kaum an den Interpreten stellen als dies, daß er im weitest möglichen Maße seine Individualität auslöschen solle, um zu objektiver Erkenntnis zu gelangen. Es verhält sich genau umgekehrt. Nur wer davon durchdrungen ist, kann Dichtung und Kunst verstehen, wie auch nur der, den politische und soziale Probleme beschäftigen, einen politischen und sozialen Text verstehen kann. Etwas anderes ist es, daß die von einem persönlich genährten Wünsche das *Resultat* der Untersuchung betreffend, unterdrückt werden sollen.

Alles was hier über die Auslegung von Literatur im allgemeinen gesagt wurde, gilt ohne Einschränkungen auch für die Auslegung von biblischen Texten. Dagegen wird eingewendet werden, daß wir zu Gott selbst in und mit unserer Existenz kein Verhältnis haben, also auch kein Verständnis von Gottes Handeln haben können, sondern all unser Wissen aus Gottes Offenbarung entnehmen müssen. Darauf ist B.s Antwort, wenn wir auch mit unserer Existenz kein Verhältnis zu Gott selbst haben, so haben wir doch mit unserer Existenz die Frage nach Gott – und in dieser Frage wis-

sen wir, wer Gott ist. Wäre das nicht der Fall, würden wir auch Gott in seiner Offenbarung als Gott nicht kennen können.

Nihilismus und Relativismus. Bisher ist von Nihilismus als Offenheit für die Fragen, die die Begrenzung unseres Daseins uns stellt, die Rede gewesen. Doch läßt schon die Wortbildung „Nihilismus" darauf schließen, daß es sich hier um eine Weltanschauung handelt. Und es versteht sich von selbst, daß der Nihilist aus seinem Nihilismus, genau wie der Christ aus seinem Glauben, eine Weltanschauung macht. Ob der Nihilismus eine offene Frage ist, ein Weg zur Anerkennung einer Jenseitigkeit – oder aber eine Weltanschauung hängt davon ab, ob der Nihilist sich klar darüber ist, daß er von sich aus nicht er selbst werden kann. Die Einbildung, daß er aus eigener Kraft er selbst werden könne, besteht nämlich darin, daß er es vermeintlich mit Hilfe seiner eigenen Erkenntnis von der Nichtigkeit aller Dinge werden könne – die dann also keinem Zweifel unterliegt; womit sie zur Weltanschauung erhoben ist.

Den Nihilismus als Weltanschauung, das Entgegengesetzte einer offenen Frage, kennt B. auch. Eben diesen beschreibt er, wenn er im Aufsatz „Humanismus und Christentum" berichtet, daß die Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert zu einem Relativismus führte, der als Nihilismus endete und bestritt, daß es irgendeine Möglichkeit der objektiven Wahrheitserkenntnis gäbe, daß die ethischen Forderungen in irgendeiner Weise bindend seien, oder daß es ein Recht gäbe, das von der Idee der Gerechtigkeit getragen wäre (S. 145–46). Ohne Wahrheit, Gerechtigkeitsgefühl, ohne die ewigen Normen des Guten und des Schönen landet der Mensch in der Willkürlichkeit der Subjektivität, und die Beherrschung der Welt durch den Menschen wird zur Selbstzerstörung.

Relativismus kann jedoch zweierlei bedeuten. Es gibt eine Relativierung, die die Begrenzung unseres Daseins durch die jenseitigen Mächte bedeutet. Diese Seite der Sache führt B. in seiner Auslegung der Antigone von Sophokles näher aus in der Abhandlung „Polis und Hades in der Antigone des Sophokles". Was zwischen Menschen für Recht und Unrecht gilt kann auf zwei entgegengesetzte Weisen relativiert werden – auf eine echte und auf eine unechte.

Auf echte Weise geschieht es, wenn das menschliche Recht und Unrecht so in der göttlichen Gerechtigkeit gründet, daß die Distanz beibehalten und das Verhältnis nicht zu einem unmittelbaren gemacht wird, sondern gebrochen ist. Dank der Erkenntnis der Begründung der menschlichen Gesetze und Rechtsentscheidungen in den jenseitigen Mächten und in Abstand zu ihnen, fällt Licht über die aktuelle und diesseitige Situation, so daß der Fürst die rechte Entscheidung trifft. Um im konkreten Augenblick richtig zu handeln, muß man die aktuelle Frage über Recht und Un-

recht im Lichte der göttlichen Gerechtigkeit sehen. Aber Licht fällt, wohlverstanden, nur in der Wahrung der Distanz.

Die unechte Relativierung dagegen entsteht, wenn der Abstand verwischt wird und der Herrscher die göttliche Gerechtigkeit für die Gesetze des Staates und für seine eigenen Rechtsprechungen beansprucht. Die Urteile, die er nach den Gesetzen fällt, die unter den Menschen gelten, schreibt der Fürst den jenseitigen Mächten zu. Und so geschieht unumgehbar das Paradoxe, daß seine Urteile und Gesetze in Einem damit, daß er sie mit der göttlichen Gerechtigkeit identifiziert, willkürlich werden. Sie werden im unechten Sinne relativiert. Und wieso? Weil er nicht die Jenseitigkeit als die Macht kennt, die sein Leben begrenzt und umgibt. Nur als ein Grauen kennt er die Jenseitigkeit, weswegen er sie sich sozusagen aneignet, sie in seine Regierungspraxis hineinzieht, um – willkürlich – seinen Willen durchzusetzen.

Um nun die Verbindung herzustellen von B.s Ausführung über das Verhältnis zwischen Nihilismus und Relativismus im Aufsatz über Humanismus und Christentum zu seiner Darlegung über die echte und die unechte Relativierung in der Abhandlung über Antigone, so können wir sagen, daß es sich im Endergebnis in einer gewissen Beziehung gleichbleibt, ob die Distanz zur Jenseitigkeit in der Praxis negligiert wird wie bei Kreon, oder ob die Jenseitigkeit weltanschaulich negiert wird wie im modernen Relativismus, beides führt nämlich eine Willkürlichkeit mit sich, die die Aufhebung jeglichen Rechtes bedeutet.

Es sei hinzugefügt, daß in den angelsächsischen und skandinavischen Ländern B.s Behauptung, daß der Nihilismus eine Frucht des Relativismus sei, von vielen bestritten werden dürfte. Was uns veranlaßt, eine Voraussetzung für B.s Behauptung ans Licht zu ziehen, die wir als die Frage abfassen, ob der Mensch ohne Weltanschauung, ohne Metaphysik leben könne. Kant meinte das nicht. Der Mensch kann sich nicht mit dem regressus in infinitum zufrieden geben, in den die Erkenntnis des Verstandes der immer bedingten Erfahrungsgegenstände hineinführt. Die metaphysischen Fragen bleiben bestehen. Sie sind mit den Naturanlagen unserer Vernunft gegeben. Vielleicht mehr denn jede andere Wissenschaft ist die Metaphysik in uns gelegt. Ihre Fragen sind unausrottbar und die lebenswichtigsten von allen. Man kann ebensogut erwarten, daß der Geist des Menschen die metaphysischen Untersuchungen aufgeben wird, wie man erwarten kann, daß wir mit dem Atmen aufhören werden um die Einatmung schlechter Luft zu vermeiden. Soweit Kant.

Die angelsächsischen Philosophen dagegen, mögen sie nun innerhalb des logischen Empirismus oder innerhalb der Oxfordphilosophie arbeiten, werden darin nicht mit ihm – ebensowenig, wie mit B. – einig sein. Sie

werden behaupten, daß nur für den, der nicht ohne Metaphysik zu leben vermag, der Relativismus, human gesehen, eine gefährliche Angelegenheit wird. Er wird nämlich dann aus dem Relativismus eine Metaphysik machen, die wiederum nur Nihilismus werden kann. Welches sie aber inkonsequent finden, da ja doch der Relativismus konsequent festgehalten, jede Metaphysik ausschließt und somit auch den Nihilismus. Weswegen man auch den einen angelsächsischen bzw. skandinavischen Philosophen nach dem anderen behaupten hört, daß der Relativismus dank seiner Ausschließung der Metaphysik, die einzige Garantie für Humanismus und Demokratie ist.

Hinter der Frage nach dem Verhältnis von Relativismus und Nihilismus erhebt sich daher die Frage: Kann der Mensch ohne Metaphysik leben? Oder ist das nur scheinbar möglich, weil der Relativist an einem kulturellen Erbe aus den Zeiten vor dem Relativismus zehrt?

Wie alles was von B.s Hand vorliegt, so ist auch diese Schrift reich an Wissen, tiefgreifend im Gedanken und knappen Stiles – voller Impulse dank der Perspektive, die intense Arbeit und radikale Auseinandersetzung den Ergebnissen seiner Erkenntnis verleihen.

Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1929–1956

Von Ernst Haenchen

William Foxwell Albright: The Archaeology of Palestine. Pelican Book A 199. Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books Ltd. 3 A. 1956. 271 S. – Ders.: Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St John. (The Background of the New Testament and its Eschatology, S. 153–171). Cambridge, University Press 1956. – John Marco Allegro: The Dead Sea Scrolls. Pelican Book A 376. Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books Ltd 1956. 208 S. – C. Kingsley Barrett: The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. London. S. C. P. K. 1955. XII, 531 S. – Walter Bauer: Das Johannesevangelium. (Handbuch z. NT 6). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1933. 253 S. – Walter Baumgartner: Zur Mandäerfrage. (The Hebrew Union College Annual Vol. XXIII, Part I, S. 41–71). Cincinnati 1950/51. – Ders., Der heutige Stand der Mandäerfrage. Theol. Zeitschrift 6, 1950. S. 401 bis 410. – Heinz Becker: Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede. FRLANT N. F. 50. Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht 1956. 138 S. – Matthew Black: An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxford, Clarendon Press 2. A. 1954. VII, 304 S. – Martin Blumenthal: Die Eigenart des johanneischen Erzählungsstiles. ThStKr 106, N. F. 1. 1934/35. S. 204–212. – Karl Bornhäuser: Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für Israel. Beiträge z. Förd. christl. Theol., Reihe 2, Band 15. Gütersloh, Bertelsmann 1928, VIII. 194 S. – F. M. Braun: O. P., L'Arrière-fond Judaïque du quatrième évangile et la communauté de l'Alliance. Rev. Bibl. 62, 1955. S. 1–44. – Friedrich Büchsel: Das Evangelium nach Johannes. (Das Neue Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk, Teilband 4.) Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht 3. A. 1934. 185 S. – Ders.: Die Stelle des Johannesevangeliums in einer Theologie des Neuen Testaments. ThBl 16, 1937. Sp. 301–306. – Rudolf Bultmann: Analyse des ersten Johannesbriefes. Festgabe für Adolf Jülicher, S. 138 bis 158. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1927. – Ders.: Hirschs Auslegung des Johannesevangeliums. Evg. Theol. 1937, S. 115–142. – Ders.: Das Evangelium des Johannes. (Krit.-exeg. Kommentar über das NT, begründet v. H. A. W. Meyer. 2. Abteilung.) Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht, 10. A. 1941, 11. durchgesehene A. 1950. 567 S. (+ 48 S. Ergänzungsheft). – Ders.: Theologie des Neuen Testaments (Neue theol. Grundrisse, hrsg. v. Rudolf Bultmann).

Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1953. 608 S. – Ders.: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zürich/Stuttgart, Artemis-Verlag 2 A. 1954. 256 S. – Ders.: The Interpretation of the Fourth Gospel. NTSt I, 1955, S. 77–91. – Ders.: Zur johanneischen Tradition. ThLZ 80, 1955. Sp. 521–526. – Francis Crawford Burkitt: Church and Gnosis. A study of christian thought and speculation in the second century (= Morse lectures 1931). Cambridge, University Press 1932. IX, 154 S. – C. F. Burney: The Aramaic Origin of the Fourth Gospel. Oxford, Clarendon Press, 1922. 176 S. – Millar Burrows: The Original Language of the Gospel of John. JBL 49, 1930. S. 95 ff. – Ders.: The Dead Sea Scrolls. New York, The Viking Press 1956. XV, 435 S. – Ernest Cadman Colwell: The Greek of the Fourth Gospel. A Study of the Aramaisms in the light of Hellenistic Greek. Chicago, University Press 1931. VIII, 143 S. – Charles Harold Dodd: The Parables of the Kingdom. London, Nisbeth and Co. 3. A. 1936. VII, 214 S. – Ders.: The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, University Press 1954. XI, 478 S. – Dom Jacques Dupont: Essais sur la christologie de Saint Jean (Le Christ, Parole, Lumière et Vie. La gloire du Christ). Bruges, Editions de l'Abbaye de Saint-André 1951. 319 S. – R. A. Edwards: The Gospel according to St John, its Criticism and Interpretation. London, Eyre and Spottiswoode 1954. XI, 210 S. – Doris Faulhaber: Das Johannes-Evangelium und die Kirche. Diss. Heidelberg (= Kirche im Aufbau 7, Kassel 1938). 1935. 106 S. – Alexander Faure: Die alttestamentlichen Zitate im vierten Evangelium und die Quellenscheidungshypothese. ZNW 21, 1922. S. 99–121. – Anton Fridrichsen: Jesu avskedstal i fjärde evangeliet. En introduction till den johanneiska frågan. (Svensk exegetisk årsbok III, S. 1–16.) Stockholm 1938. – Percival Gardner-Smith: St. John and the Synoptic Gospels. Cambridge, University Press 1938. 100 S. (Mir nur in Zitaten zugänglich.) – Ernst Haenchen: Aufbau und Theologie des „Poimandres". ZThK 53, 1956, S. 149–191. – Emanuel Hirsch: Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1936. 466 S. – Ders.: Studien zum vierten Evangelium (Text/Literarkritik/Entstehungsgeschichte) = Beiträge zur hist. Theologie 11. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1936. VII, 190 S. – Ders.: Stilkritik und Literaranalyse im vierten Evangelium. ZNW 43, 1950/51. S. 128—143. – Sir Edwyn C. Hoskyns und F. Noel Davey: Das Rätsel des Neuen Testaments. Stuttgart, Kohlhammer 1938. 186 S. – Edwyn Clement Hoskyns: The Fourth Gopsel. Edited by Francis Noel Davey. London, Faber, 2. edition 1947. 604 S. – Wilbert Francis Howard: The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation. Revised by C. K. Barrett. London, The Epworth Press, 4. edition 1955. XIV, 327 S. – Joachim Jeremias: Ein bisher unbekanntes Evangelienfragment. Einblicke in die Arbeitsweise eines alten Evangelisten. B: Untersuchung des Textes. ThBl 15, 1936 Sp. 38–45. – Ders.: Das neugefundene Fragment des Johannesevangeliums. ThBl 15, 1936. Sp. 97–99. – Ders.: Johanneische Literarkritik. ThBl 20, 1941 Sp. 33–46. — Ders.: Die Wiederentdeckung von Bethesda. Joh. 5, 2. FRLANT N. F. 41. Göttingen, Vandenhoek u. Ruprecht, 1949. 26 S. – Hans Jonas: Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis. Göttingen 1934. Teil 2, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. FRLANT N. F. 33 und 45

Göttingen 1954. Vandenhoek u. Ruprecht. VIII, 375 und XV, 223 S. – Ernst Käsemann: „Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes." Verkündigung u. Forschung, Theol. Jahresbericht 1942/46. München 1946/47. S. 182–201. – Gottlieb Klein: Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur. Berlin, G. Reimer 1909. X, 273 S. – Karl Georg Kuhn: Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament. ZThK 47, 1950. S. 192–211. – Ders.: *πειρασμός – ἁμαρτία – σάρξ* im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen. ZThK 49, 1952. S. 200–202. Ders.: Die Sektenschrift und die iranische Religion. ZThK 49, 1952, S. 296–316. – M. J. Lagrange: L'Evangile selon Saint Jean. Paris, Gabalda. 7. A. 1948. CXCIX, 554 S. – Robert Henry Lightfoot: St. John's Gospel. A Commentary. Edited by C. F. Evans. Oxford, Clarendon Press/London, Cumberlege 1956. VII, 368 S. – Ernst Lohmeyer: Aufbau und Gliederung des Vierten Evangeliums. ZNW 27, 1928. S. 11–36. – Alfred Loisy: Le Mandéisme et les origines chrétiennes. Paris, Émile Nourry 1934. 180 S. – Goro Mayeda: Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte. Bern, Verlag Paul Haupt 1946. 101 S. – Philippe-H. Menoud: L'Evangile de Jean d'après les recherches récentes (Cahiers théologiques de l'actualité protestante 3). Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé. 2e édition revue et augmentée 1947. 91 S. – Wilhelm Michaelis: Einleitung in das Neue Testament. Bern, Berchthold Haller Verlag. 2. A. 1954. 402 S. – D. Mollat: L'Évangile de Saint Jean. (La Sainte Bible traduite en francais sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem). Paris, Les éditions de Cerf 1953. 198 S. – Franz Mussner: *ZΩH*. Die Anschauung vom „Leben" im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe. Ein Beitrag zur biblischen Theologie (= Münchener Theologische Studien I. Hist. Abt. Band 5). München, Zink 1952. XV, 190 S.. – Bent Noack: Zur johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkrit. Analyse des vierten Evangeliums (= Det laerde selskabs skrifter/Publications de la Société des Sciences et des Lettres d'Aarhus, Teologiske skrifter/Série de Théologie 3). København, Rosenkilde og Bagger 1954. 170 S. – Hugo Odeberg: The Fourth Gospel interpred in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World. Uppsala, Almquist & Wiksell 1929. (3), 336 S. – Ders.: Die mandäische Religionsanschauung. Zur Frage nach Wesen, Grundzügen und Herkunft des Mandäismus. Uppsala-Universitets Årsskrift 1930, Teologi. 2. Uppsala, Lundequistska Bokhandeln 1930. 27 S. – Wilhelm Oehler: Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für die Welt. Gütersloh, Bertelsmann 1936. 238 S. – Ders.: Zum Missionscharakter des Johannes-Evangeliums (=Beitr. z. Förd. christl. Theol. Reihe I, Band 42, 4). Gütersloh, Bertelsmann 1941, 112 S. – Victor Schou Pedersen: Bidrag til en analyse af de mandaeiske skrifter med henblik paa bestemmelsen af Mandaeernes forhold til Jodedom og Kristendom. Aarhus, Universitetsforlaget 1940, 226 S. – Ernst Percy: Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus. Lund. Gleerup, 1939. XIX, 370 S. – Herbert Preisker: Das Evangelium des Johannes als erster Teil eines apokalyptischen Doppelwerkes. ThBl 15, 1936. S. 185–192. – Eugen Ruckstuhl:

Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen (= Studia Friburgensia, N. F. Heft 3). Freiburg i. d. Schweiz, Paulusverlag 1951. XVII, 289 S. – Adolf Schlatter: Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium. Stuttgart, Calwer Verlagsbuchhandlung 1930. XI, 397 S. – Julius Schniewind: Zur Synoptiker-Exegese. ThR N. F. 2. 1930. S. 129–189. – Gershom Scholem: Major Trends in Jewish Mysticism. New York, Schocken Books Inc. Third revised edition 1954. XIV, 456 S. – Eduard Schweizer: EGO EIMI. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden. Zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums. FRLANT N. F. 38. Göttingen, Vandenhoek u. Ruprecht 1939. 180 S. – Ethelbert Stauffer: Probleme der Priestertradition. ThLZ 81, 1956. Sp. 135–150. – Ders.: Agnostos Christos. Joh 2, 24 und die Eschatologie des Vierten Evangelisten. (The Background of the New Testament and its Eschatology, S. 281–299). Cambridge, University Press 1956. – R. H. Strachan: The Fourth Gospel, its Significance and Environment. London. S. C. M. P. 3. edition 1946. IX, 344 S. – Hermann Strathmann: Das Evangelium nach Johannes (Neues Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk, Teilband 4). Göttingen, Vandenhoek u. Ruprecht, 7. A. (= 2. verbesserte A. d. neuen Bearbeitung), 1954. 285 S. – Joseph Thomas: Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie, 150 av. J. Chr. – 300 apr. J. Chr. (= Universitatis Catholicae Lovaniensis Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica . . . consequendum conscriptae, Ser. II, tomus XXVIII). Gembloux, Duculot 1935. XXVIII. 455 S. – Fritz Tillmann: Das Johannesevangelium (= D. hl. Sch. d. N. T. Band III), Bonn 4. A. 1931. – Charles Cutler Torrey: Our Translated Gospels. New York/London, Harpers and Brothers 1936. 172 S. – Ders.: The Aramaic of the Gospels. JBL 51, 1942, S. 71–85. – Geo Widengren: The Great Vohu Manah and the Apostle of God. Studies in Iranian and Manichaean Religion (= Uppsala Universitets Årsskrift 1945: 5). Uppsala/Leipzig, Lundequistska Bokhandeln/Otto Harrassowitz. 1945. 95 S. – Ders.: Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II). Studies in Manichaean, Mandaean and Syrian-Gnostic Religion (= Uppsala Universitets Årsskrift 1946: 3). Uppsala/Leipzig, Lundequistska Bokhandeln/Otto Harrassowitz 1946. 179 S. – Alfred Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes (= Das Neue Testament, Band 4). Regensburg, Fr. Pustet 1948. 296 S. – Paul Winter: Zum Verständnis des Johannes-Evangeliums, ThLZ 80, 1955. Sp. 141–150. – J. de Zwaan: John wrote in Aramaic, JBL 57, 1938. S. 155–171.

Die johanneische Forschung der letzten Dezennien spiegelt die Wandlung im theologischen Denken überhaupt wider. Wenn man das Bild sehr vereinfacht, so darf man sagen: Das historische Verstehen als solches, um das sich die vorige Generation vor allem bemühte, ist für die Theologen nicht mehr das letzte Ziel; sondern die Auslegung fragt leidenschaftlich nach dem, was das 4. Ev. mir jetzt sagt. Diese Frage bringt notwendig die existentiale Interpretation (oder ein Äquivalent dafür) und die Anthropologie

in den Vordergrund. Das wirkt nun freilich wieder auf die historische Forschung zurück: bestimmte religionsgeschichtliche Zusammenhänge, welche diese Auslegung fördern („Gnosis"), treten in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses. Andererseits ruft diese Entwicklung theologische und wissenschaftliche Gegenkräfte auf den Plan. Denn diese Verwandlung des Christusgeschehens vom Kreuz bis zur Parusie in das Jetzt des Hörens – eine Verwandlung, für die man das 4. Ev. selbst als Zeugen anruft – scheint manchen die Bedeutung Jesu Christi und seiner von uns ganz unabhängigen Heilstat zu bedrohen. Auch dieser dogmatische Einspruch hat wieder Konsequenzen für die historische Arbeit: man sucht hier die Historizität des 4. Ev. zu erhärten, kämpft gegen Quellenscheidung und Behauptung einer Redaktion des 4. Ev. und bemüht sich, die religionsgeschichtlichen Einflüsse auf das Joh.-Ev. (außer den vom Judentum ausgehenden!) als unbedeutend nachzuweisen.

I. Die Verfasserfrage

Die Frage, ob der Zebedaide das 4. Ev. verfaßt habe, wird darum nicht nur weiter erhoben, sondern auch kräftig bejaht. Nicht bloß die traditionstreue katholische Exegese (z. B. Tillmann, Lagrange, Wikenhauser, Mollat), sondern auch der „konservative" Flügel der protestantischen Forscher setzt sich energisch dafür ein. Wilhelm Michaelis kämpft in seiner „Einleitung" (§ 8, S. 91 ff.) dafür mit den konventionellen Waffen, vor allem dem sog. Selbstzeugnis des Ev. Andere Forscher (z. B. Ethelbert Stauffer [„Probleme der Priestertradition"] und William Foxwell Albright [„Archeology" S. 249; „Recent Discoveries" S. 162 ff.]) sehen die Verfasserschaft des Zebedaiden durch die Funde von Qumran bestätigt. Albright erblickt darüber hinaus in der topographischen Genauigkeit des 4. Ev. (wie sie zuletzt anscheinend durch Joachim Jeremias [„Wiederentdeckung von Bethesda"] bestätigt wurde) den Beweis dafür, daß Johannes palästinensische Überlieferungen aus der Zeit vor 70 bringt („Recent Discoveries" S. 154 ff.). Philippe-H. Menoud kommt in seiner verdienstvollen Übersicht über die neuere johanneische Forschung („L'Evangile de Jean"), beeindruckt von der frühen Verbreitung des 4. Ev. in Ägypten (s. u. S. 308) und vom Zusammenbruch der mandäischen Hoffnungen, zu dem Ergebnis: die Verteidiger der „Echtheit" stehen jetzt besser da als um die Jahrhundertwende (S. 76)!

Aber sobald nun Forscher, die jenen Augenzeugen für den Verfasser halten, als Kommentatoren das ganze Evangelium erklären müssen, stoßen sie auf eigentümliche Schwierigkeiten. Das wird an drei Variationen über das Thema „Der Zebedaide hat das 4. Ev. verfaßt" eindringlich deutlich.

Zunächst die von R. A. Edwards. Er versucht als einziger, das 4. Ev. wirklich als einen Augenzeugenbericht in strengem Sinne zu fassen: Johannes

habe sich jeweils unmittelbar nach den Ereignissen aramäische Notizen gemacht, nach denen er später das Evangelium diktiert habe (S. 14 f.). Diese Notizen, meint Edwards, müssen ganz realistisch gewesen sein, weil noch frei von allen späteren erbaulichen und tiefsinnigen Überlegungen (S. 12. 24). Was sich mit solchem Realismus nicht verträgt, gibt Edwards unbedenklich preis: erstens jene Charakteristik des 4. Ev. als „geistliches Evangelium", das seit Clemens Alexandrinus auch die orthodoxen Ausleger hier finden (S. 11. 192 f.). Zweitens beseitigt er möglichst das Element des Wunderhaften – vielleicht haben die Leute bei der Speisung der 5000 doch noch etwas zu essen bei sich gehabt, und die Panik der Jünger war überflüssig (S. 57)! Drittens verzichtet Edwards auf alle Symbolik: In den 153 Fischen (21, 11) versteckt sich kein theologisches Geheimnis, sondern Petrus hat nach Fischerweise den Fang gezählt (S. 179 f.). Endlich schaltet Edwards auch die Prophetie aus: Jesus hat 21, 18 dem Petrus nur gesagt, er werde als alter Mann nicht mehr allein seinen Rock anziehen können („the old man must stretch out his arms for his coat" S. 184). So wird das Evangelium allerdings verblüffend realistisch, und Edwards meint, Johannes wollte dieses realistische Evangelium vom ins Fleisch gekommenen Messias der doketischen Gnosis entgegensetzen (S. 202 u. ö.). Aber dieser Realismus dürfte eher dem Verlangen des 20. Jahrhunderts nach einer handfesten und nüchternen Wirklichkeit entsprungen sein, das dem Kanonikus von Norwich Cathedral die Feder geführt und ihn beständig in Gefahr gebracht hat, den Text durch eine fromme und gelehrte moderne Dichtung zu ersetzen. Man macht nicht ungestraft ausgerechnet das 4. Ev. zu einer realistischen story.

Auf dem realistischen Weg war Friedrich Büchsel schon Edwards vorangegangen. Er hatte sich nach Kräften bemüht, dem johanneischen Christus mit seiner vom Irdischen fast unberührten Hoheit und feierlichen Unbewegtheit eine gewisse robuste Lebendigkeit zu geben. Büchsels Auslegung der Kana-Szene klingt, als hätte der Evangelist diese Hochzeit mit Rubensschen Farben und Formen dargestellt: „Es ist unverkümmerte, derbe, natürlichste Natürlichkeit, Fleisch im vollen Sinne des Wortes, was Jesus hier umgibt." Und der Herr neigt sich „freundlich herunter zu den Bedürfnissen der fleischlichen Menschen, in deren Gemeinschaft er nun einmal gestellt ist" (S. 45). „Johannes redet vom fleischgewordenen Gotteswort", erklärt der Kommentator – als ob die Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos darin bestünde, daß er der Hochzeitsgesellschaft „5 bis 6 Hektoliter Wein" spendet!

Nur angesichts der Reden verzichtet Büchsel auf den Realismus – sie stimmen ja alle überein, gleichgültig, ob der Täufer, Jesus oder der Evangelist selbst spricht. Darum wird hier die Komposition des Evangelisten als selbständiger Faktor neben, ja über der Tradition anerkannt: „alles ist durch die Reflexion des Evangelisten hindurchgegangen, nicht unmittelbar aus

der Erinnerung geschöpft". Jesus habe nicht so genau durchdisponiert gebetet wie in Kap. 17 (S. 8). Damit aber widerruft Büchsel seine bisherige Methode: Hat die Reflexion des Evangelisten die Reden Jesu verwandelt, dann muß man dasselbe auch für die Erzählung seiner Taten erwarten. Aber wo bliebe dabei der Realismus, an dem Büchsel doch soviel lag ?

Diese Frage beantwortet Hermann Strathmann. Er hat es bei der Neubearbeitung des Büchselschen Kommentars aufgegeben, das Evangelium als einen realistischen Augenzeugenbericht zu deuten. Er verzichtet darauf, die Charaktere im 4. Ev. als scharf umrissen, die Handlung als straff geführt, die Gespräche als psychologisch folgerichtig nachzuweisen. Nein, die Gestalten sind meist schemenhaft, die Logik der Gespräche spottet der Psychologie, der Pragmatismus des Evangeliums läßt sich mit normalen Maßstäben nicht messen (s. S. 24 f.). Alles wird jedoch verständlich, meint Strathmann, wenn man sieht: hier herrscht die „kerygmatische Stilisierung". Die Vorgänge wie die Reden „sind nur Abwandlungen der Predigtformen des Evangelisten". „Der Evangelist behandelt Szenen, Figuren und Gespräche durchaus frei als Darstellungsmittel religiöser Wahrheiten" (S. 85), anscheinend ohne die Gefahr zu spüren, daß sich facta, dicta und ficta nicht mehr unterscheiden lassen.

Nur eine einzige Konzession macht Strathmann der Tradition: jener rücksichtslose Dichter des Religiösen sei der Zebedaide selbst gewesen, der für seine Erinnerung die Verkündigung einer neuen Generation eintreten ließ. Er war da freilich auch schon sehr alt, und wahrscheinlich ist sein Werk auch nicht mehr ganz fertig geworden (S. 10) . . .

Aber diese Gleichsetzung des Evangelisten und des Zebedaiden überzeugt uns nicht – und daran ist Strathmann selbst schuld. Denn er hat es gewagt, seine kritische Erklärung auch bei der Lazarusgeschichte durchzuführen. Die Auferweckung des Lazarus sei ein „demonstrativer Akt, der zielbewußt und unter Zurückstellung aller natürlichen menschlichen Empfindung so aufsehenerregend wie möglich gestaltet ist" (S. 100). Wir werden „zu der Annahme gedrängt, daß es sich auch bei diesem Kapitel gar nicht um eine buchstäblich zu nehmende geschichtliche Begebenheit handelt, sondern um eine . . . frei gestaltete symbolische Erzählung" (S. 180). Aber diese Annahme läßt sich nicht durchführen. Denn ein Jünger aus dem Zwölferkreis, der seinem Herrn eine Totenerweckung zudichtet, um damit „die in der geschichtlichen Erscheinung Jesu verborgene wesentliche Herrlichkeit ans Licht treten zu lassen" (S. 23), ist eine unmögliche Figur.

So zeigt sich: wenn man die Augenzeugenschaft des Verfassers ganz, wie Edwards, oder halb, wie Büchsel, oder fast gar nicht, wie Strathmann, aufrechterhalten will, gerät man immer in unerträgliche Widersprüche. Darum verstehen wir ohne weiteres, daß die meisten hier zu nennenden Forscher

sich nicht mehr an jene – schließlich erst in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts belegte – Tradition halten. Wem soll man aber dann das 4. Ev. zuschreiben?

Hirsch glaubt dem Ev. noch eine ziemlich genaue Antwort entnehmen zu können: sein Verfasser war ein im syrischen Antiochia (Das 4. Ev. S. 71) lebender Grieche (ebda S. 68), den wir uns vielleicht als vornehmen und vermögenden Kaufmann vorstellen dürfen. Nachdem er zuvor auf einer Reise nach Jerusalem gekommen sei, habe er um 100 das Ev. geschrieben (ebda S. 75). Walter Bauer begnügt sich mit der Wahrscheinlichkeit, daß das Ev. in Syrien entstanden ist (S. 244). Nach Bultmann war der Verfasser ursprünglich ein Täuferjünger (S. 5), aber kein „Augenzeuge im Sinne historischer Augenzeugenschaft" (S. 369). Barrett meint, ein unbekannter kühner Schüler des Apostels Johannes habe in Ephesus das Ev. verfaßt und sei noch vor dessen Vollendung gestorben (S. 113). Hoskyns rechnet mit der Möglichkeit, daß jemand, der nicht zu den ursprünglichen Jüngern Jesu gehörte, mit „abgeleiteter apostolischer Autorität" der Kirche dieses Zeugnis gab (S. 92). Dodd erklärt: „Ich erörtere in diesem Buch die Frage nach der Verfasserschaft des 4. Ev. nicht" (S. 449) – das ist (neben der Vermutung, das Ev. sei in Ephesus entstanden) so ziemlich alles, was dieses wohl berühmteste englische Werk über das Joh.-Ev. zu unserm Problem sagt. Die beiden vorgeschlagenen Entstehungsorte, Syrien und Ephesus, hat T. W. Manson (zitiert in Lightfoots Kommentar S. 5) durch die These verbunden: eine auf einen anonymen Herrenjünger zurückgehende jerusalemische Jesustradition sei über Antiochia nach Ephesus gewandert und habe dort im Ev. und den Briefen ihre endgültige literarische Form gewonnen. Die Unbestimmtheit dieser Aussage belegt noch einmal, wie wenig die Frage nach der Person des Verfassers die heutige Generation bekümmert.

II. Das Problem der Quellen und Redaktion

Sobald man den Verfasser des 4. Ev. nicht mehr für einen Augenzeugen hält, muß man nach seinen Quellen fragen. Früher galten schriftliche Quellen als selbstverständlich. Heute neigt man mehr und mehr zu der Vermutung, Johannes habe aus mündlicher Überlieferung geschöpft.

Die älteren Forscher waren von vornherein überzeugt, daß Johannes – nach der Tradition der späteste Evangelist – die Synoptiker benutzt hat. So denken auch noch Hirsch und Lightfoot. Hirsch nimmt an, Johannes habe alle drei Synoptiker frei bearbeitet (Das 4. Ev. S. 73, 128, 301 u. ö.). Lightfoot schreibt seinen Kommentar „in dem Glauben, daß der Evangelist . . . die drei synoptischen Evangelien selbst kannte" (S. 29). Barrett schränkt dieses Urteil schon etwas ein. Er hält es für wahrscheinlich, daß Johannes mit Mk vertraut war und auch Lk benutzte (S. 14 u. ö.). Noch vorsichtiger äußert

sich Dodd: „Der erste Eindruck ist der, daß Johannes, jedenfalls in hohem Grade, unabhängig von den schriftlichen Evangelien arbeitet" (S. 449). Dabei verweist Dodd auf die Schrift von Gardner-Smith: „St. John and the Synoptic Gospels." Dieses in mancher Hinsicht revolutionäre – oder soll man sagen: reaktionäre? – Buch vertritt die These, man verstehe die Abweichungen des Johannes von den Synoptikern am besten unter der Voraussetzung, daß er sie gar nicht kannte. Dann braucht er aber auch gar nicht nach ihnen geschrieben zu haben – er kann ein Zeitgenosse des Markus gewesen sein, und sein Evangelium kann hohen historischen Wert besitzen (S. 95)! Dagegen spricht freilich die Beobachtung, daß das 4. Ev. ein fortgeschrittenes Stadium der inneren Entwicklung des Christentums darstellt. Aber der Verfasser weiß sich zu helfen: das 4. Ev. kann an einem Ort entstanden sein, welcher der übrigen Kirche in der inneren Entwicklung voraus war (S. 93).

Diese neue Sicht des Quellenproblems bleibt nicht auf England beschränkt. Der dänische Neutestamentler Bent Noack behauptet – vor allem gegen Bultmann gewendet – in seiner Schrift „Zur johanneischen Tradition": „Das Johannesevangelium ist ohne Benutzung einer schriftlichen Quelle geschrieben . . . Der ganze Stoff ist aus dem Wissen und Gedächtnis des Verfassers (oder der Verfasser – darauf kommt es uns nicht an) niedergeschrieben" (S. 157). Daß keines der synoptischen Evangelien benutzt ist, hat Noack auch nach Bultmanns Urteil („Zur johanneischen Tradition", Sp. 521) überzeugend dargetan; Bultmann gibt weiter zu, Johannes werde die LXX aus dem Gedächtnis verwertet haben, ohne sie nachzuschlagen (Sp. 524). Noack zögert nicht, aus dieser Entdeckung zu folgern, „daß das Johannesevangelium, wenn es tatsächlich unabhängig von der Synopse und sonstigen schriftlichen Quellen entstanden ist, als Quellenschrift mit den drei ältesten Evangelien auf einer Linie steht" (S. 162). Aber damit werden zwei sehr verschiedene Dinge vermischt. Vielleicht hat der 4. Evangelist wirklich keine schriftlichen Quellen benutzt. Aber das besagt ja nicht, daß es zu seiner Zeit noch keine solchen gab. Er kann die evangelische Überlieferung, die er benützt, im Gottesdienst seiner eigenen Heimatgemeinde gehört haben! Daß diese ein geschriebenes Evangelium besaß, dürfen wir ruhig annehmen. Das, was Bultmann die „Semeia-Quelle" nennt, kann gut das Evangelium dieser Gemeinde gewesen sein: einer Art vergröberten Markusevangeliums, ein Evangelium, das Jesu Herrlichkeit nicht mehr in geheimen Epiphanien zeigte, sondern möglichst sichtbar und greifbar. Auch die „synoptischen" Stücke im 4. Ev. könnten jenem Evangelium entstammen. Wir dürften es freilich kaum in einer Großstadtgemeinde suchen (Antiochia, Ephesus), sondern in irgendeiner bescheidenen syrischen Gemeinde. Hätte Johannes sein Evangelium unter Benutzung und (dogmatischer) Korrektur einer solchen ihm mündlich über-

lieferten schriftlichen Tradition verfaßt, dann wäre freilich nicht ausgeschlossen, daß es später in einer großen Stadt veröffentlicht wurde.

Daß das 4. Ev. in dieser Weise, unter Benutzung eines gehörten Evangeliums (oder mehrerer), entstanden sein kann, dafür darf man sich auf das „Unknown Gospel" berufen. Nach Joachim Jeremias (Ein bisher unbekanntes Evangelium, Sp. 43 f.) hat der Verfasser dieses Werkes wahrscheinlich die vier kanonischen Evangelien (wenn auch nicht sie allein) nach dem Gedächtnis benutzt, indem er zugleich den Stoff kombinierte (anders Mayeda S. 69 ff.). Jeremias erinnert in diesem Zusammenhang an eine Bemerkung Julius Schniewinds („Zur Synoptiker-Exegese", S. 141 f.). Schniewind hat sich die Benutzung von Q und G durch Matthäus und Lukas – analog rabbinischen Tradierungen – so vorgestellt, daß die Evangelisten jene schriftlichen Dokumente aus ihrer Verlesung im Gottesdienst oder Katechumenen-Unterricht (vielleicht waren sie selbst Lektoren!) kannten. Jeremias verlangt, daß wir „radikal brechen mit der Vorstellung, als ob die Evangelisten wie ein moderner Gelehrter gearbeitet hätten, der verschiedene Quellen am Schreibtisch neben sich liegen hat und ineinander arbeitet" (a. a. O. Sp. 44).

Solche Wiedergabe aus dem Gedächtnis besagt also nicht, daß das 4. Ev. nur mündliche Überlieferungen voraussetzt und sich so als ganz alt und historisch zuverlässig erweist. Eine derartige Apologetik wäre ebenso kurzsichtig wie jene, die alle vier Evangelien historisch gleichstellt, weil sie ja – nach moderner Erkenntnis – alle vier Glaubenszeugnisse sind. Dieser Verwechslung ist u. a. auch Büchsel (Die Stelle d. Johannesevangeliums Sp. 301 ff.) erlegen, als er behauptete, die johanneische Darstellung der Worte und Taten Jesu sei vorpaulinisch, und das 4. Ev. stehe „ebenbürtig, wenn auch eigenartig" neben den Synoptikern – die Logoslehre sei freilich späteren Datums. Strathmann hat als Herausgeber der Th. Bl. damals die undankbare Pflicht erfüllt, gegen diese These zu protestieren.

Aber nicht alles, was das 4. Ev. an Erzählungen und Reden bringt, berührt sich mit den Synoptikern. Auch die Beurteilung dieses nichtsynoptischen Stoffes hat sich ähnlich gewandelt wie die des synoptischen: von der Annahme einer oder mehrerer schriftlichen Quellen ist man mehr und mehr zu der Vermutung übergegangen, der Evangelist habe auch hier aus der mündlichen Tradition geschöpft. Hirsch hatte diesen Stoff so gut wie ganz (Studien S. 130 ff.) auf eine einzige schriftliche Quelle zurückgeführt: auf ein Evangelium, das eine von der judenchristlichen Kirche Palästinas abgesplitterte Gruppe zwischen den Jahren 70 und 100 geschaffen habe (Studien S. 139 f.). Walter Bauer war bei seinen Vermutungen zurückhaltender. Aber auch er zweifelte nicht daran, daß der Verfasser „den evangelischen Stoff in schriftlich gebundener Form keineswegs nur den Synoptikern verdankt" (S. 247). Er wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die frühe

viel behandelte Frage, ob Johannes die drei ersten Evangelien ergänzen oder ersetzen wollte, von einer falschen Voraussetzung ausging: der evangelische Stoff habe damals nicht nur in den drei (später) kanonischen Evangelien vorgelegen! Auch Bultmann sieht im Joh.-Ev. mindestens eine nichtsynoptische schriftliche Erzählungsquelle benutzt. Ihr habe der Evangelist die Erzählungen jener Wunder entnommen, die er selbst als „Zeichen" wertet – Bultmann redet deshalb einfach von einer „Semeia-Quelle" („Hirschs Auslegung" S. 120; Joh.-Ev. S. 78 u. ö.) und nimmt damit Alexander Faures Vorstellung einer „Wunderquelle" („Die atl. Zitate" S. 107 ff.) wieder auf.

Die bisher erwähnten Quellentheorien orientieren sich an dem Gegensatz von „synoptischem" und „nichtsynoptischem" Gut. Bultmann hat nun einen weiteren Maßstab für die Quellenscheidung eingeführt: die Stilkritik. Zwei Beobachtungen regten ihn dazu an. Einmal übernahm er Wellhausens Beobachtung, daß im Johannesprolog Vs. 6–8 und 15 den Zusammenhang unterbrechen („daß der Täufer unversehens in die Ewigkeit hineinschneit": Wellhausen, Ev. Joh. S. 8) und den Sinn umdeuten. Nicht anders stehe es mit Vs. 17 („Der rel. gesch. Hintergrund d. Joh.-Ev." S. 3). Die zweite Beobachtung machte Bultmann selbst an 1 Joh. 1,5b – 2,2: „An Stelle der festgefügten sentenzartigen Formulierungen von 1,5b–10 treten" in 2, 1 f. „locker gebaute homiletisch-paränetische Sätze, in denen 2. und 1. Person wechseln. Zum formalen Unterschied kommt aber ein sachlicher" („Analyse d. ersten Johannes-Briefes", S. 140): die Warnung in 1, 8–10, sich sündlos zu fühlen, wird mißverstanden und „in den Trost für den Sünder" umgebogen (a.a.O. S. 141). Daraus schloß Bultmann auf eine Vorlage mit folgendem Stil: „parallele Glieder sind je zu zweien verbunden; jeweils ein Paar steht zum folgenden bzw. vorhergehenden in Antithese, und zwar enthält die Antithese jeweils nicht einfach einen Gegensatz zur These, sondern ist deren einfache Umkehrung" (ebda). Diese Vorlage fand Bultmann auch im Prolog des Ev. benutzt, dessen rhythmische Sätze von den prosaischen Erläuterungen des Evangelisten unterbrochen werden (Joh.-Ev. S. 3 f.). Es handle sich um „eine Sammlung von Reden Jesu, in denen er als Offenbarer spricht, Reden, deren Form als der der Oden Salomos verwandt vorzustellen ist" („Hirschs Auslegung" S. 120).

Die Dissertation von Heinz Becker (1941, veröffentlicht 1956) trat für diese These ein. Becker suchte den Stil der gnostischen Offenbarungsrede – die Hälfte seiner Beispiele entstammt den mandäischen Schriften – und fand ein Schema mit drei wesentlichen Elementen: 1. der Selbstprädikation des Offenbarers, die sein Wesen, seine Herkunft und die Lage der „Welt" schildert, 2. dem Ruf zur Entscheidung und 3. der Verheißung, die – oft mit Drohung verbunden – „Krisenspruch" genannt werden kann (S. 54). Dann versuchte Becker (der aus dem Krieg nicht wiedergekehrt ist) die gnosti-

schen Offenbarungsreden zu rekonstruieren, die der Evangelist benutzt habe. Sie sollen außer dem johanneischen Prolog und dem hohenpriesterlichen Gebet eine „Einleitung zum Corpus der Reden" (Verse aus Kap. 3), die „Krisisreden" über das „Brot des Lebens", „das Leben" (vor allem Kap. 5) und das „Licht der Welt", und endlich die Abschiedsreden („der gute Hirt", „der rechte Weinstock", „der Weg, die Wahrheit und das Leben") enthalten haben. Diese Rekonstruktion überzeugt vor allem deshalb nicht, weil die rekonstruierten Texte stilistisch eine ziemlich bunte Mischung sind, sich z. T. nur aus dem Zusammenhang des Evangeliums verstehen lassen, und weil unbewiesen vorausgesetzt wird, daß die thematisch verwandten Aussagen jemals eine literarische Einheit gebildet haben.

Gegen Bultmanns These wandte Barrett ein: eine Lehre ohne Erzählung (Redenquelle) komme nicht vor (S. 17). Auf die „Oden Salomos" ging er nicht ein. Dagegen machte Eugen Ruckstuhl gegen Bultmann geltend, diese Oden seien Hymnen, die johanneischen Offenbarungsreden aber wirkliche Reden (S. 52); außerdem stelle Bultmann notfalls den Rhythmus selbst her (S. 47). Weiter bilde auch der Evangelist Sätze, die man im Rhythmus der Offenbarungsreden lesen könne (S. 48). Dazu kommen zwei weitere Bedenken. Eines hat Bultmann selbst erwähnt („Analyse d. erst. Joh.-Br." S. 139): Evangelist und Vorlage haben sich gegenseitig beeinflußt: der Evangelist trägt seine Begriffe in die Vorlage ein und übernimmt Begriffe von ihr. Wie soll man aus solchen Mischtexten die reinen Typen gewinnen? Das zweite Bedenken stammt von Noack. Er hat gegen die Stilmerkmale, mit deren Hilfe Bultmann (Joh.-Ev. S. 560) zwischen dem Evangelisten, der Redenquelle und der Semeia-Quelle unterscheiden will, eingewendet: diese sprachlichen und inhaltlichen Besonderheiten reichen nicht aus, um Quellenschriften zu erweisen. (S. 16 ff.). Bultmann hat sich in seiner Besprechung von Noacks Schrift („Zur johanneischen Literarkritik" Sp. 521 ff.) gewehrt und dessen Einwände mit wechselndem Erfolg pariert. Endlich hat Ernst Käsemann in seiner vorzüglichen und mit Anerkennung nicht sparenden Besprechung des Bultmannschen Kommentars (S. 188) den Finger auf eine sehr ernste Schwierigkeit dieser Quellenscheidung gelegt: „Wie kommt es . . daß die kettenartig verschlungene Form der Prologverse . . . zum mindesten in dieser Strenge der Durchführung im ganzen Evangelium nicht wieder begegnet?" Sind die von Bultmann aufgewiesenen Unterschiede zwischen Erzählungen und Reden „nicht einfach Index der Tatsache . . ., daß das 4. Evangelium sich aufs stärkste an Stil und Vorstellungen gnostischer Offenbarungsreden anlehnt und gleichzeitig in seinem Kerygma vom Mythus dieser Offenbarungsreden abrückt"? Träfe das zu, dann würde die zweite der von Bultmann vorausgesetzen Hauptquellen verschwinden. Vielleicht wäre der Evangelist dafür dankbar. Denn im Grunde spielt er ja bei Voraussetzung jener

uellen eine undankbare Rolle: er bearbeitet zwei Quellenschriften und tut as zu einem erheblichen Teil in der Weise, daß er recht prosaische und z. T. en Gedankengang störende Zwischenbemerkungen einfügt. Damit wird man och nicht zu der Behauptung gedrängt, der Evangelist habe die Reden ohne ede Benutzung irgendeiner Tradition entworfen. An manchen Stellen hat r, wie es Anton Fridrichsen ausgedrückt hat („Jesu avskedstal" S. 2), in en Abschiedsreden überlieferte Jesusworte in seinem Sinne „literarisch ge-altet".

Betrifft die Quellenfrage die Vorgeschichte des „eigentlichen" Evange-ums, so hat es die Redaktionsfrage mit dessen Nachgeschichte zu tun. eide Probleme suchte Eduard Schweizer in seinem vielbeachteten Erst-ngswerk „EGO EIMI" 1939 zu lösen. Nach dem Grundsatz „gleicher Stil, leicher Verfasser" stellte er jene johanneischen Ausdrücke zusammen, die n übrigen NT (fast) nicht vorkommen. Erscheinen zwei solche Kennzeichen n selben Satz, so gehören sie demselben Verfasser an. Von ihm stammen ann auch alle anderen Stellen, in denen eines der Merkmale auftritt. Die 33 ohanneischen Charakteristika – Joachim Jeremias („Johanneische Literar-ritik" Sp. 33 ff.), Menoud („Recherches" S. 16) und Ruckstuhl (S. 198 ff.) aben die Liste auf 50 Nummern erweitert – verteilen sich über das ganze vangelium einschließlich von Kap. 21. Das Ergebnis besagt nach Schwei-er: „Im großen und ganzen ist das Joh.-Ev. ein einheitliches Werk, dessen erfasser benutztes Material selbständig mit seinem Stil und Geist prägt" S. 108 f.). Quellen lassen sich nur dann erfassen, wenn sie sich vom Autor ilistisch unterscheiden. Die Geschichte von der Hochzeit zu Kana enthält hr wenig johanneische Merkmale (Schweizer S. 100, Jeremias Sp. 35, uckstuhl S. 217). Hier blickt die benutzte Überlieferung am deutlichsten urch – Schweizer rechnet mit schriftlicher Tradition (S. 108). Eine Reden-uelle läßt sich nicht herausfinden (ebda).

Schweizer fand freudige Zustimmung bei Forschern, die – wie Ruckstuhl nd Menoud – nur dem Apostel Johannes als Autor im 4. Ev. zu begegnen ünschten, zumal Schweizers Ergebnisse völlig objektiv gewonnen schienen nd sich mit eindrucksvollen statistischen Formeln wiedergeben ließen. So scheint z. B. für das Merkmal Nr. 3, das johanneische *οὖν*, die Formel: 55 + 0/9 + 0. Sie besagt: *οὖν* kommt im 4. Ev. 155mal, in den johanne-chen Briefen gar nicht, im übrigen NT neunmal und in den Synoptikern gar cht vor. Berücksichtigt man weiter das Längenverhältnis zwischen dem Ev. und dem übrigen NT, so ergibt sich sogar statt 155/9 die gereinigte ormel 138/1! Mit dieser Methode werden die Quellenscheidungen von oitta, Wendt und Hirsch widerlegt (S. 103 ff.). Da Bultmanns Kommentar umals erst im Erscheinen begriffen war, entging seine Quellenscheidung em Schweizerschen Fallbeil.

Hirsch hat sich mit dieser Exekution nicht abgefunden, sondern in einem ausgezeichneten Aufsatz („Stilkritik und Literaranalyse") gezeigt, daß seine Quellenscheidung von Schweizers Methode überhaupt nicht erfaßt wird. Denn wenn der Redaktor vom Evangelisten innerlich beeinflußt ist (wie Hirsch voraussetzt), so bewahrt er dessen Besonderheiten. Es werden nur leichte Veränderungen vorkommen außer in dem, was überhaupt zu Redaktion führte (hier: der Wille zur Verkirchlichung). Darüber hinaus macht Hirsch eine weitere Grenze jener Methode sichtbar. Für das Merkmal Nr. 24 z. B., die Wendung „am letzten Tage", gibt Schweizer die Formel 7 + 0 / 0 an (die gereinigte Formel lautet sogar 56/0). Die Wendung kommt nach Hirsch zweimal beim Evangelisten vor und fünfmal beim Redaktor. Aber in 7, 37 spricht der Evangelist nicht vom „jüngsten Tag", sondern vom letzten Tag des Festes, und in 11, 24 legt er die Wendung der unverständigen Martha in den Mund, und sie wird daraufhin von Jesus belehrt: „ich bin die Auferstehung und das Leben"! Der Redaktor hingegen betont in seinen fün. Hinzufügungen dieser Wendung das kirchliche Interesse an der Auferstehung am jüngsten Tage. Das Ergebnis bestätigt also Hirschs Quellenscheidung, sobald man die Zahlen nicht nur statistisch betrachtet.

Noch wichtiger ist das, was Hirsch (S. 138) zu Nr. 2 sagt, dem ἵνα epexegeticum (Schweizer S. 90: 138 + 0/8 + 0): es ist nicht eine individuelle, sondern eine spätgriechische Redeweise. Damit wird eine weitere Grenze der Schweizerschen Methode sichtbar, die auch noch andere wichtige „johanneische" Merkmale betrifft: man muß zwischen dem Stil eines einzelnen Autors und dem einer bestimmten Schicht unterscheiden. So finden sich (s. unten S. 320) das johanneische ἐκεῖνος (Nr. 6; 44 + 6 / 11 + 0), das Asyndeton (Nr. 10: 39mal), übrigens auch die Anknüpfung von Hauptsätzen durch „und", die als johanneisch gilt, genau so oft bei Johannes wie in der nichtliterarischen Koine Epiktets. Dasselbe gilt von οὖν. Es zeigt sich hier, daß sich der johanneische Stil weithin von der nichtliterarischen Koine aus verstehen läßt.

Leider hat – das sei anmerkungsweise hinzugefügt – Hirschs Quellenscheidungstheorie diesen Sieg nicht lange überlebt. Der Papyrus 52 (s. dazu Joachim Jeremias, „Das neugefundene Fragment des Johannesevangeliums" der vom Beginn des 2. Jahrhundert stammt, enthält auch den Vs. Joh. 18, 31, den nach Hirsch (Studien S. 121. 154. 185) der Redaktor erst zwischen 130 und 140 geschrieben haben soll. Das Zugeständnis, der Vers rühre doch von Evangelisten her, würde Hirsch nicht helfen. Denn wenn das ursprünglich Evangelium schon um das Jahr 100 oder bald danach in Mittelägypten bekannt war, kann es nicht zwischen 130 und 140 in Kleinasien als vorher unbekanntes neues Buch aufgetaucht sein (so Hirsch Studien S. 185). Für die Verfechter der „Echtheit" des 4. Ev. ist das freilich kein Grund zum Triumph

Denn wenn das Evangelium schon um 100 bekannt und verbreitet war, aber erst gegen 180 als apostolisch bezeichnet wird, hat man es vorher noch nicht als apostolisch und kanonisch gewertet.

Zurück zu Schweizer. Wir können hier nicht auf alle Probleme seiner (erweiterten) Liste eingehen, sondern wollen uns auf das Wort *γύναι* beschränken, das in Ruckstuhls Tabelle (S. 208 f.) unter Nr. 27 fungiert. Hier handelt es sich nur scheinbar um ein stilkritisches, in Wirklichkeit aber um ein theologisches Problem: Christus redet im 4. Ev. seine Mutter nicht anders an als die Samariterin am Brunnen und als Maria Magdalena. Damit wird – wie Bultmann gesehen hat: S. 81 – die Distanz sichtbar, die den Christus des 4. Ev. von seiner Familie, auch von seiner Mutter, als einer irdischen Größe trennt, nicht aber eine Besonderheit des johanneischen Stils.

Die weitgehende Stilähnlichkeit im 4. Ev. – einschließlich des 21. Kapitels! – hatte man freilich auch schon vor Schweizer wahrgenommen und geltend gemacht. So schreibt z. B. Schlatter: „Die Zuteilung der neuen Erzählung an einen anderen Verfasser ist ... völlig unmöglich, weil sich die sprachlichen Gewöhnungen völlig identisch forterhalten" (S. 369). Diesem Urteil stimmt Walter Bauer zu – sonst keineswegs mit Schlatter einig! – und verstärkt es durch weitere Gründe: „Die Textgeschichte weiß nichts davon, daß das 4. Ev. je ohne sein Schlußkapitel existiert hätte." „Auch die Ungeschicklichkeit in der Behandlung der Vorlagen, die zu unanschaulichen Szenen führend stets aufs neue auffiel, begegnet wieder ... Wir werden daher gut tun, auf die Annahme verschiedener Hände zu verzichten. Ein und derselbe Mann hat das ganze Buch geschrieben. Nicht in einem Zuge ... Das letzte, was er an seinem Werke vornahm, ... war die Zufügung von Kap. 21" (S. 235).

Diese Einheit hat auch der allzu früh verstorbene englische Forscher Lightfoot hervorgehoben: „From beginning to end this gospel is a compact whole" (S. 19). Aber Lightfoot bezeichnet das 21 Kapitel als „addition" (S. 34). Wer es hinzugefügt hat, sagt er nicht. Wir hören nur, es sei unwahrscheinlich, daß der Verfasser nicht bei 20, 30 halt zu machen beabsichtigte: „Von seinem Gesichtspunkt aus ist da alles gesagt" (S. 338). Was dieser sehr konservative Gelehrte nur andeutet, spricht Dodd deutlich aus: Kap. 21 ist ein Nachtrag von fremder Hand. Der naive Begriff eines zweiten Advent (21, 22) sei allem anderen im Evangelium sonst ungleich. Vielleicht – so meint Dodd wie schon B. W. Bacon – hat man hier die Ansprüche von Ephesus (der Lieblingsjünger!) und Rom (Petrus) ausgeglichen (S. 431).

Ausführlich geht Barrett (dessen Kommentar den englischen Leser wohl am ausgiebigsten und zuverlässigsten von allen modernen englischen Kommentaren über jede Stelle informiert) auf das Problem der Redaktion ein: „Die Theorie einer Redaktion wird durch die sprachliche und stilistische

Einheit des Evangeliums über den Haufen geworfen." „Ein paar Anmerkungen des Herausgebers mögen sich vielleicht finden" – Barrett erwähnt den Vs. 19, 35 und Kap. 21. „Aber das reicht kaum für eine Redaktionstheorie aus" (S. 20). Hier wird der Gedanke einer Redaktion gerade noch vermieden – man beachte das „kaum" („hardly"). Vielleicht hängt Barretts Abneigung gegen diesen Gedanken mit der Art zusammen, wie er sich eine solche Theorie vorstellt: „Redaktionstheorien . . . nehmen einen Herausgeber an, dessen Arbeit verantwortlich war für die Verkehrung eines ursprünglichen Textes oder für eine falsche Verbindung von Schriftstücken" (S. 19). Das mag für den Begriff der Redaktion zutreffen, mit dem der hier von Barrett zitierte B. W. Bacon arbeitete. Aber man muß ja aus dem Redaktor nicht jenes unbegreifliche Wesen machen, das um jeden Preis einen guten Text zerstört. Bultmann jedenfalls hat im Redaktor einen Mann gesehen, der „ein noch nicht veröffentlichtes und durch äußere Gründe aus der Ordnung geratenes Werk in Ordnung zu bringen und herauszugeben beabsichtigte" („Hirsch's Auslegung" S. 117). Er ist davon abgekommen, die vielen Unstimmigkeiten im 4. Ev. auf die Tätigkeit eines Redaktors zurückzuführen, weil es Fälle gibt, „in denen die überlieferte Ordnung einfach sinnlos ist" (ebda S. 119). „Dazu kommt, daß man ein einleuchtendes Motiv des Redaktors, eine Neuordnung zu schaffen, die in Wahrheit eine Unordnung ist, nicht finden kann" (ebda).

Damit tritt bei Bultmann neben das Problem der Redaktion das der vom Redaktor nicht beseitigten Unordnung. Diese muß nun der moderne Exeget – das dürfte die Überzeugung Bultmanns sein – durch eine mutige Neuordnung des Textes beseitigen. Bultmann hat diesen Mut gehabt: auf 3, 1–21 folgen bei ihm 3, 31–36, auf 4, 54 aber 6, 1–59; 5, 1–47; 7, 15–24; 8, 13–20; 7, 1–14. 25–52; 8, 48–50. 54 f.; 7, 30. 37–44. 31–36. 45–52; 8, 41–47. 51–53. 56–59; 9, 1–41; 8, 12; 12, 44–50; 8, 21–29 usw. Die Bedenken gegen diese Methode hat Käsemann in seiner Besprechung des Bultmannschen Kommentars vorsichtig, aber deutlich formuliert: Bultmann „ändert den überkommenen Aufriß überall, wo die sachliche Zusammengehörigkeit disparat vorliegender Abschnitte ihm dies wünschenswert erscheinen läßt. Da auf diese Weise tatsächlich manche verborgenen Zusammenhänge sichtbar werden, mag man das zwar als ‚Arbeitshypothese' gelten lassen. Umgekehrt ist jedoch zu fragen, ob solche, jeglicher Tradition von vornherein kritisch begegnende Haltung nicht die unaufgebbaren Grenzen exegetischer Selbstbeschränkung durchbricht, wenn sie ihre sachlichen Einsichten grundsätzlich den historischen Gegebenheiten vorordnet und die letzteren gleichsam bloß als Bausteine einer erst von ihr zu schaffenden, historisch nicht mehr ausreichend verankerten Systematik benutzt" (S. 185).

Die früheren englischen Forscher haben viele Umstellungen vorgeschlagen (s. Howard, The Fourth Gospel, S. 166. 303). Jetzt hat man dagegen in Eng-

land für Umstellungen nicht mehr viel übrig. Barrett führt zwar (S. 18 ff.) die wichtigsten vorgeschlagenen Umstellungen auf: 3, 22–30 nach 2, 12; Kap. 6 nach 4, 54 usw. Aber er lehnt sie ab – trotz der Erleichterungen, die sie bringen. Denn erstens haben sie keine handschriftliche Grundlage. Zweitens beruft sich Barrett auf Strachans Wort („The Fourth Gospel", 3. Aufl. S. 81), der Evangelist interessiere sich nicht für Itinerarien. Drittens: der theologische Gedanke des Evangelisten bewege sich nicht immer geradlinig. Viertens: die vorgeschaffenen Umstellungen schaffen wieder neue Schwierigkeiten (S. 19). Dodd bewundert Geduld und Einfallsreichtum jener Exegeten, die das johanneische Material neu gruppieren. Leider beeinflusse immer die persönliche Vorliebe, die vorgefaßte Meinung und das Vorurteil des Exegeten diese Neuordnung. Angesichts der Tatsache, daß uns das Evangelium in sehr alter Gestalt vorliegt, hält Dodd es für die Pflicht des Exegeten zu sehen, was er damit anfangen kann. Glückt die Interpretation des vorliegenden Textes, dann ist keine Umstellung nötig (S. 289 f.). Dodd hat nichts umgestellt.

Daß die katholische Exegese ähnlich zurückhaltend ist, versteht sich von selbst. Mollat gibt freilich zu: „Mehrere dieser Umstellungen, besonders die des Kapitels 6, würden unleugbare Vorteile bieten" (S. 26). Aber er stellt trotzdem nicht um – aus denselben Gründen wie Barrett. Außerdem: „eine andere Erklärung ist möglich". Der Evangelist hat vielleicht sein Werk in jahrelanger Arbeit verfaßt, hinzufügend, ergänzend, neu ausarbeitend. „Die Kap. 15 und 16 könnten so zugleich als Ergänzung und als eine Variante der Rede nach dem Abendmahl betrachtet werden" (ebda). Vielleicht hätten ferner die Jünger des Evangelisten nach seinem Tode johanneische Fragmente eingefügt, die sie nicht umkommen lassen wollten; so könnten sich Stellen wie 3, 31–36 und 12, 44–50 erklären (S. 27).

Das Problem der Umstellungen wird jedoch erst dadurch so wichtig, daß sich mit ihm noch ein anderes verbindet: das des johanneischen Aufrisses. Erstaunlicherweise geben ihn nicht zwei Forscher ganz gleich an. Bleiben wir zunächst bei den soeben genannten Exegeten. Barrett teilt das Ev. in 44 Abschnitte ein, ohne sie zu größeren Einheiten zusammenzufassen (ähnlich verfährt Büchsel). Lightfoot unterscheidet drei (dann wieder unterteilte) große Einheiten: 1, 1–2, 11: Prolog oder Einleitung; 2, 12–12, 50: „the public manifestation of the Lord"; 13,1–21,31: „the passion and exaltation of the Lord". Strachan gibt weder eine Redaktion noch Umstellung zu. Aber er faßt bei der Besprechung alle Täuferstellen zusammen und läßt Kap. 6 auf 7 folgen. Das muß man beachten, wenn man seinen Aufriß beurteilt. Auf den Prolog folgen bei ihm „die Anfänge der christlichen Kirche" (1, 19–4, 54) und „der Konflikt zwischen der Kirche und der Welt" (Kap. 5–12). Während sich Lightfoot bemüht, den Herrn als Mittelpunkt des Ev. zu zeigen, tritt

bei Strachan die Kirche an diese Stelle. Eine Einteilung von bestrickende Einfachheit und Symmetrie schlägt Dodd vor: auf Kap. 1 (das „Proömium" des ganzen Werkes) folgen das „Buch der Zeichen" (Kap. 2-12) und das „Buch der Passion" (Kap. 13-20). Im zweiten Buch gehen die erläuternden (Abschieds-)Reden dem Ereignis voran, während im ersten Buch die Ereignisse meist nachträglich durch eine Rede Jesu gedeutet werden.

Erst auf den Hintergrund dieser einfachen Einteilung heben sich die großen Entwürfe richtig ab, die Hirsch und Bultmann dem Evangelisten zuschreiben. Nach Hirsch besteht das 4. Ev. aus sieben „Ringen", denen ein „Anfang" (1, 1–18) vorangeht und ein „Beschluß" (20, 30 f.) folgt. Jeder der sieben Ringe besteht wieder aus fünf Unterteilen, die sich angeblich jeweils entsprechen. Das Ganze ist nach Hirsch „mit der unerbittlichen Logik des Dramatikers" „nach einem strengen und durchdachten Plan" aufgebaut (Das 4. Ev. S. 83), der Hirsch zuerst „an der vollkommenen Entsprechung im Aufbau des ersten und zweiten Rings" klar geworden ist. Aber die Behauptung dieser Entsprechung hält einer ernsten Nachprüfung nicht stand (vgl. Bultmann: „Hirsch's Auslegung" S. 127). Mit der Siebenzahl hatte vor Hirsch schon Ernst Lohmeyer, verführt durch das Beispiel der Offenbarung Johannis, gespielt („Aufbau und Gliederung" S. 11 ff.), und auch Mollat hat bei seiner Einteilung „un septénaire de fêtes" herausbekommen (S. 35 f.), während Dodd das „Buch der Zeichen" in sieben Unterteile zerlegt hat (S. X). Aber die „sieben Ringe" bei Hirsch haben mit alledem nichts zu tun. Sie sollen im 4. Ev. eine große dramatische Entwicklung aufweisen, würdig des unvergleichlichen griechischen Dichters, den Hirsch im Verfasser sieht. „ich weiß keinen Dichter der alten Welt, der dergleichen gekonnt hätte und als Vorbild genommen wäre", sagt Hirsch zu Vs. 7, 12. Der Evangelist hat mit den geringsten Mitteln eine individuelle Charakteristik erreicht, „wie sie nur dramatischen Dichtern von Rang gelingt. Nikodemus, der Kranke am Teiche, der Blinde und seine Eltern, Thomas, Kaiphas, Philippus, das alles sind Figuren von plastischer Schärfe" (Das 4. Ev. S. 67 f.). Uns scheint dieser große Dichter ist Hirschs eigene Schöpfung, und die Liebe zu diesem Geschöpf hat Hirsch in den wenigen Worten, welche die meisten der genannten Personen nur sprechen, jeweils eine individuell ausgereifte Persönlichkeit ahnen lassen. Auch die kunstvollen „sieben Ringe" (bei deren Namengebung wohl Stefan George Pate gestanden hat) sind von Hirsch gefügt worden, nicht vom Evangelisten. Der „vierte Ring" z. B. – „Der Auszug aus der jüdischen Gemeinschaft" – ist nur dadurch ermöglicht worden, daß Hirsch 12, 33–36a auf 8, 21–28 folgen läßt.

Auch Bultmann traut freilich Johannes einen bis ins letzte durchgegliederten Aufbau des Ev. zu. Auf den Prolog (1, 1–18) und die *μαρτυρία* des Täufers" (1, 19–51) folgen zwei Hauptteile: A. „die Offenbarung der *δόξα* vor

der Welt" (Kap. 2–12) und B. „die Offenbarung der δόξα vor der Gemeinde" (Kap. 13–20). Das Vorspiel zu A bilden 2, 1–22. Dann folgen vier Unterteile: I. „Die Begegnung mit dem Offenbarer" (2, 23–4, 42), II. „Die Offenbarung als κρίσις" (4, 43–6, 56; 7, 15–24; 8, 13–20), III. „Der Offenbarer im Kampf mit der Welt" (Kap. 7–10), IV. „Der geheime Sieg des Offenbarers über die Welt" (10, 40–12, 33; 8, 30–40; 6, 60–71). Schon hier wird sichtbar, daß Bultmanns Aufriß gar nicht das überlieferte Joh.-Ev. betrifft, sondern jene thematische Neuordnung, die vom Exegeten stammt. Für die Richtigkeit einer solchen Neukomposition gibt es nur einen zwingenden Beweis, nämlich daß sie den Leser überzeugt: „So und nicht anders ist der Zusammenhang!" Davon sind wir aber auch bei Bultmann weit entfernt. Es lassen sich andere Verbindungen der umgestellten Abschnitte denken, und die neuen Übergänge befriedigen keineswegs immer. Damit kommt in diesen ganzen Aufbau ein Moment der Unsicherheit hinein, und man kann es verstehen, daß Dodd zwar die „ingenuity" solcher Pläne bewundert, aber beim common-sense seiner Einteilung bleibt (S. 289).

III. Das religionsgeschichtliche Problem

Wo steht das 4. Ev. in der Religionsgeschichte? Darüber hat man sich nur mühsam und noch nicht vollständig geeinigt. Die religionsgeschichtlichen Forscher sind nicht ohne Schuld daran. Denn sobald sich Texte mit religionsgeschichtlichen Parallelen fanden, haben sie vorschnell vermutet, das Joh.-Ev. sei von dieser betreffenden Religion abhängig. So wurde zunächst Philo zum Ahnherrn des 4. Evangelisten. Dann sollten die Hermetica die Schatzkammer gewesen sein, aus der sich Johannes bereicherte. Nachher verführten die mandäischen Schriften durch die erstaunliche Ähnlichkeit mancher Stellen mit johanneischen Partien zu der Hypothese, wir hätten hier eine Überlieferung der Johannesjünger vor uns, und aus dem frühen Stadium dieser Überlieferung habe auch das 4. Ev. geschöpft. Heute drohen die Texte von Qumran eine ähnliche Rolle zu übernehmen.

Diese falsche Isolierung der religionsgeschichtlichen Verwandten wollte Hans Jonas 1934 in seinem Werk „Gnosis und spätantiker Geist" korrigieren. Er suchte nachzuweisen, daß Philo, die Hermetica, die christlichen Gnostiker, die Mandäer und Manichäer in jenen Zügen, welche die religionsgeschichtlichen Theologen interessieren, eine gemeinsame Geisteshaltung bekunden. Sie unterscheidet sich ebenso vom klassischen Griechentum wie vom orthodoxen Judentum wesentlich. Jonas nennt diese neue Gesamtsicht von Gott, Welt und Mensch mit Recht „Gnosis". Denn das Entscheidende dabei ist die rettende Erkenntnis, daß der Mensch nicht auf der Erde daheim ist, sondern ein Stück der Gottheit in sich trägt, das durch einen Fall aus der

Lichtwelt in die Gewalt der Körperlichkeit und Vergänglichkeit geraten ist, seinen Ursprung vergessen hat und durch einen himmlischen Ruf daran erinnert werden muß. Dieser Mythus findet sich bei dem viele Traditionen aufnehmenden Philo, in den hermetischen Schriften (obwohl er in diesem polyphonen Chor nicht die Oberstimme ist), bei den christlichen Gnostikern, im Manichäismus und bei den Mandäern.

Seit Heinrich Schlier hier 1933 über die *mandäische* Frage berichtet hat, ist immer deutlicher geworden: die mandäischen Schriften waren nicht die Vorlage irgend einer ntl. Schrift, und die Mandäer selbst setzen auch nicht die Sekte der Johannesjünger fort. Joseph Thomas hat sie 1935 als jüdische Taufsekte des Ostjordanlandes (mit elchesaïtischen Einflüssen) in die mancherlei palästinisch-syrischen Taufsekten eingeordnet und – nach Theodor bar Konai – angenommen, sie seien zuerst nach Adiabene ausgewandert und hätten sich dann in Südbabylonien niedergelassen. Aber das bleibt eine aus der mandäischen Tradition nicht erwiesene Vermutung. Denn obwohl Thomas den Sammelcharakter der mandäischen Schriften klar erkennt, steht er ratlos vor dem Problem: „Comment savoir, si les éléments juifs, chrétiens, gnostiques, nestoriens, baptistes sont primitifs ou non?" (S. 240). Eduard Schweizer hat 1939 in seiner Schrift EGO EIMI energisch versucht, diese Frage zu beantworten. Er konnte zeigen, daß von den vielen religionsgeschichtlichen Parallelen zu den johanneischen „Ich bin"-Worten allein die mandäischen wirklich so eng sind, daß man hier irgendeine Traditionsverbindung annehmen muß. Im selben Jahr hat Ernst Percy in einer ungemein fleißigen Untersuchung zwar wahrscheinlich gemacht, daß Johannes nicht unmittelbar aus den mandäischen Quellen geschöpft hat. Aber die Behauptung, daß die Gnosis aus einem Mißverstehen der christlichen Erlösungslehre entstanden sei (S. 292) und daß Johannes seine Christologie aus dem persönlichen Eindruck Jesu entwickelt habe (S. 302), hat man ihm nicht abgenommen.

Schweizer hat nun jene Stücke in der mandäischen Literatur genauer untersucht, in denen die Begriffe der johanneischen Reden („ich bin", Hirt, Weinstock, Licht usw.) eine Rolle spielen, und sich bemüht, innerhalb dieser Stücke das alte Gut vom jüngeren zu scheiden. Ohne diese sehr verdienstliche Arbeit zu kennen, hat 1940 der dänische Forscher Victor Schou Pedersen mit einer anderen Methode versucht, aus dem mandäischen Sammelgut alte Stücke auszuscheiden. Er hat mandäische Traditionsgruppen untersucht, die sich jeweils mit einer bestimmten Person (etwa dem Täufer) befassen, oder die sich durch eine bestimmte Form auszeichnen, wie manche Hymnen. Dabei stellte sich heraus, daß die Mandäer zweimal mit den Christen in Kontakt gestanden haben müssen. Jene Partien, die mit leidenschaftlichem Haß von Christus sprechen, spiegeln die Reaktion auf Verfolgungen

durch die byzantinische Kirche wider: sie sind spät. In anderen Stücken, dagegen ist von solcher Polemik nichts zu spüren, obwohl sie christliches Gut benutzen. Dieses wird aber nicht dem NT selbst entnommen, sondern kommt aus apokrypher christlicher Tradition, wie z. B. dem Protevangelium Jacobi. Die mandäische Gestalt der Mirjai vermischt Legenden über Jesu Mutter Maria mit solchen über Maria Magdalena; ähnliches hat sich auch bei den Naassenern zugetragen (Hippolyt V 7, Wendland 78, 23). Der dort erwähnte „Same Benjamins" erscheint als „B^{e}ne Amin" im mandäischen Johannesbuch (Kap. 22 und 54) und im „Rechten Ginza" (= RG) 11. Deshalb vermutet Pedersen, daß die Mandäer nicht bloß diese Namen übernommen haben, sondern an einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklung selbst eine gnostische Sekte gewesen sind. Dafür spricht noch manches andere: zwar nicht die späten Traditionen über Anosch Uthra, wohl aber die Überlieferung von Manda d'Hajje. Denn dieser wird mit den Farben eines christlichen Messiasbildes (Mt 12, 18 ff., Jes 53) dargestellt, ohne Erwähnung Jesu und ohne Polemik gegen das Christentum. Nach der älteren Fassung des Mythus hat sich Manda d'Hajje „der Seele" offenbart (die bisweilen „Adam" genannt wird), nicht den individuellen Seelen. Hier begegnen wir nach Pedersen einem vorchristlichen Mandaismus, der erst später durch jüdisch-christliche Elemente erweitert wird. Die Gegner Manda d'Hajjes, des „Gesandten", sind „die Sieben" (= die Planetenmächte) und der Demiurg, der „das zweite Leben" (oder „Joschamin") heißt. Rucha, die Erzteufelin, kam als das Pneuma von Gen 1 in den Mandaismus hinein, zusammen mit dem jüdischen Schöpfergott Jorabba. Mit dem „heiligen Geist" des NT hat die mandäische Rucha also von Haus aus nichts zu tun. Erst bei der feindlichen Begegnung mit dem byzantinischen Christentum wurde sie auch auf den „heiligen Geist" des NT bezogen.

Altes Gut liefern nach Pedersen weiter die „Alphabetischen Hymnen" (obwohl sie nicht die typisch mandäische Form der kettenartigen Wiederholung zeigen); denn sie setzen noch die Gutturale Chet und 'Ajin voraus, die im 4. Jahrhundert im Mandäischen verschwanden. Das Hauptthema dieser Hymnen ist die Erlösung der Seele und ihre Rückkehr zum Lichtort. GR XVI 8 (= Johannesbuch Kap. 48) bringt eine Hymne auf die Kuschta (= Wahrheit) wie GR XII 2: die Kuschta wird hier gepriesen wie sonst Manda d'Hajje (= *γνῶσις ζωῆς*) selbst. Ebenfalls vom Schicksal der Seele sprechen die Massiqta-Hymnen, deren ältere Fassung im Linken Ginza (= GL) II steht, während GL III die jüngere enthält. Die Seele hat ihre himmlische Heimat verlassen müssen, um in den Leib einzugehen. Sie klagt über diese Welt der Vergänglichkeit und über die Feindschaft der Planetenmächte. Aber sie wird getröstet: sie werde dereinst das irdische Kleid ausziehen, das himmlische anlegen und, zusammen mit dem Erlöser, zum Him-

mel aufsteigen dürfen. Hier haben wir es nach Pedersen deutlich mit heidnischer Gnosis zu tun. In GL III (der von den individuellen Seelen sprechenden jüngeren Variante) macht sich judenchristlicher Einfluß bemerkbar: die guten Werke tragen wesentlich zur Rettung bei! Die Verwandschaft dieser Hymnen mit den „Oden Salomos" bezeugt ebenfalls ihr hohes Alter. Neben diesen Gruppen wäre noch der Grundstock des „Sittenkodex" (GR I § 89–190 = GR II 1 § 12 f.) mit Spuren judenchristlicher Gnosis als alt zu nennen.

Pedersen wollte keineswegs eine Entwicklungsgeschichte des Mandaismus schreiben. Seine Arbeit vermittelt jedoch den Eindruck, daß die Mandäer zunächst eine heidnisch-gnostische Sekte waren. Später erfuhr sie jüdisch-christliche Einflüsse (z. B. Sonntagsfeier; Lehre von den 3 Weltaltern unter Hibil = Abel, Sithil = Seth und Anosch; Adamtradition), und endlich hat sie sich in Südbabylonien eine Fülle babylonischen Gutes einverleibt.

Auch wer Pedersen nicht immer zustimmt, wird doch seinen Versuch einer traditionsgeschichtlichen Sonderung des Materials dankbar begrüßen. Dasselbe gilt von den gelehrten und anregenden Werken Geo Widengrens („The Great Vohu Manah"; „Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II)". Widengren setzt hier nicht nur die manichäische, sondern auch die mandäische Lehre mit dem mesopotamischen Königsritual in Beziehung. Nach ihm lassen sich nicht nur die Vorstellungen vom „Leben" (Lebensbaum, -garten, -wasser) in der babylonischen Religion belegen (Kap. 1: The Idea of Life), sondern auch die von den bösen Mächten (Kap. 2: The Evil Power, Kap. 3: The Combat and the Rebels) und vom Erlöser (Kap. 4: The State of the Defeated Saviour (the Soul); Kap. 7: The Return of the Saviour) nebst vielen anderen. In der babylonischen Religion waren sie Akte in einem Götterdrama; in der Gnosis seien daraus Akte eines Seelendramas geworden. Diese Formulierung bietet Walter Baumgartner („Zur Mandäerfrage"; gekürzt und z. T. korrigiert als „Der heutige Stand der Mandäerfrage"). Er fragt wohl mit Recht, ob nicht manche der babylonischen Begriffe vom babylonischen Handel zum Westen gebracht worden sind („Mandäerfrage" S. 69), ganz abgesehen von der Ungewißheit, ob der Universalschlüssel der Uppsalaschule wirklich auch unser Problem erschließt (ebda). Baumgartner selbst hat sich besonders mit der Frage befaßt, wie groß der Bestand an akkadischem Sprachgut im Mandäischen ist und wie er sich erklärt. Vielleicht darf man zwei Einflüsse unterscheiden: einmal ist schon in früher Zeit viel babylonisches Gut in Syrien eingeströmt (vgl. die Funde von Mari, Qatna, Ugarit, Nimrod-Dagh usw.: S. 71). Diesem Einfluß wird der frühe, westliche Mandaismus „alle allgemeineren Elemente, die Planetenreihe usw." verdanken. Dagegen ist eine zweite Periode babylonischen Einflusses später, nach Übersiedlung der Mandäer in die südbabylonische Landschaft, anzusetzen; aus ihr erklären sich die babylonischen Lehnwörter,

die Euphratverehrung, bestimmte Wasserriten und anderes. Das akkadische Sprachgut konnte sich jedoch so stark nur dann geltend machen, wenn die Mandäer bereits in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Südbabylonien eingewandert sind.

Wenn Dodd seine Darstellung des Mandäertums weithin auf die alten Arbeiten von Sven Aage Pallis (Mandaean Studies 1919) und F. C. Burkitt (Church and Gnosis 1932) gründet (S. 115) und darüber hinaus nur so etwas wie „das mandäische System" entwickelt, ohne die Vielschichtigkeit des Materials zu berücksichtigen, und wenn Barrett die Mandäer sogar nur in einer Anmerkung (S. 32) erwähnt, so sind das betrübende Schwächen in diesen beiden sonst hervorragenden Werken. Denn die Hauptbedeutung des Mandaismus besteht nicht, wie Dodd S. 130 behauptet, darin, daß er die religiöse Lage im Euphratgebiet beim Arabereinbruch beleuchtet, sondern daß hier der gnostische Mythus – wenn auch vielfach von späterem Gut überlagert – sichtbar wird in einer Form, die in manchen Partien des 4. Ev. enge Parallelen hat. Daraus folgt freilich nicht, daß der 4. Evangelist diesen Mythus einfach übernommen hat. Gerade Schweizer hat – wie später ungleich eingehender Bultmann – nachgewiesen, daß Johannes den Mythus nur in einer bestimmten Korrektur (Vergeschichtlichung in Jesus) verwendet.

Dodd – er unterscheidet sich darin nicht von den andern englischen Theologen – hat den durch Jonas und Bultmann in Deutschland üblich gewordenen Begriff von Gnosis nicht übernommen, sondern er benutzt den Begriff „gnostisch" in der Art, „wie er in diesem Lande von Theologen viele Jahre allgemein benutzt worden ist", nämlich für die von Irenäus und Hippolyt bekämpften Systeme. Diese Verwendung des Begriffs ist zwar weder durch diese noch durch andere alte Schriftsteller legitimiert, „but it is convenient, and need not be misleading" (S. 97). Wie schon Bultmann in seiner Besprechung von Dodds Werk andeutete (S. 79), hat dieser anscheinend so unschuldige Sprachgebrauch doch eine sehr ernste Folge: nun stehen die Hermetica, Philo, die kirchliche Gnosis usw. alle kaum verbunden nebeneinander, als wäre nicht das, was bei ihnen an das 4. Ev. erinnert, immer wieder das gnostische Erbe und nichts anderes!

Von der *hermetischen* Literatur (über die Dodd S. 10–53 besonders eingehend und sorgfältig berichtet) kommt im wesentlichen nur der erste Traktat, der sog. „Poimandres" (s. dazu jetzt Ernst Haenchen, „Aufbau und Theologie des Poimandres"), und der 13. Traktat in Frage. Dodd druckt ihre Parallelen zu den johanneischen Schriften auf S. 34 f. und 50 f. übersichtlich ab. Diese beiden Traktate bieten den gnostischen Mythus verhältnismäßig rein und erschöpfen sich nicht in jener stoisch-platonischen Mischphilosophie, welche die anderen Traktate des Corpus Hermeticum meist speist. Im „Poimandres" wird – wenn auch verkürzt – der Fall des göttlichen Ur-

menschen und der Aufstieg der Seele durch die bösen Planetensphären hindurch erzählt. Der Bericht über die Weltentstehung läßt den Leser Gott als das Urlicht schauen, und die Formel „Licht und Leben" umschreibt geradezu das Wesen des Göttlichen. Freilich ist das Gnostische auch im ersten Traktat nur ein Motiv unter anderen; er ist keine wirkliche geistige Einheit, sondern zeigt eine sich auflösende Gnosis.

Philo gebraucht „Licht" und „Leben" als Symbole für Gott: das verbindet ihn mit den hermetischen Schriften und mit Johannes. Er schildert Gott gern als Hirten (S. 56 f.): daß sich „Poimandres" als der „Menschenhirt" zu erkennen gibt, leugnet Dodd freilich (S. 30). Jedoch stimmen der heidnische Hermesgläubige, der jüdische Religionsphilosoph und der 4. Evangelist darin überein, daß die Gotteserkenntnis das Ziel des Menschen ist und daß sie die Menschen zu Söhnen Gottes macht.

Näher scheint Philo dem 4. Ev. in seiner Logoslehre zu kommen. Sie ist freilich nicht einheitlich. Der stoische Begriff des die Welt durchwaltenden Logos, der platonische Begriff der Ideenwelt und das schaffende Gotteswort des AT verbinden sich bei Philo – das tritt bei Dodd mehr zurück – mit dem Logos als der Einheit der beiden göttlichen „Kräfte", nämlich der schöpferischen Güte (= *θεός* im Unterschied zu Gott selbst = *ὁ θεός*, vgl. Joh. 1, 1!) und der herrscherlichen Strenge (= *κύριος*). Vielleicht zeigen sich hier (wie schon C. Siegfried vermutete) die ersten Spuren der später in der Kabbala entfalteten Lehre von den Sephiroth, unter denen „rachamim" und „din", *ἔλεος* und *κρίσις*, eine wichtige Rolle spielen (vgl. dazu G. Scholem, „Major Trends in Jewish Mysticism" S. 205 ff.). Aber eine lebendige Gestalt ist dieses mixtum compositum des philonischen Logos nicht.

„In der *Gnosis* treffen wir viele von den Gedanken wieder, die uns schon von Philo und den Hermetica her bekannt sind, und der allgemeine gedankliche Hintergrund scheint oft sehr weit derselbe zu sein", schreibt Dodd von der „christlichen" Gnosis (S. 101). Das ist ganz richtig gesehen, und ebenso richtig ist beobachtet, daß in diesen gnostischen Systemen der Dualismus viel schärfer ausgeprägt ist als in den hermetischen Schriften und bei Philo, wo das monistische Denken immer wieder die Gegensätze mildert und ausgleicht. In diesen dualistischen gnostischen Systemen treten nun Mittlergestalten auf (Philo und die Hermetica bringen nur Andeutungen!), und ein gnostischer Leser des 4. Ev. hätte ohne Mühe Christus als solchen Mittler auffassen können. Dagegen weiß das Joh.-Ev. nichts vom Fall des göttlichen Anthropos.

Dodd meint, das 4. Ev. war „an ein weites Publikum gerichtet, bestehend hauptsächlich aus frommen und nachdenklichen Menschen in der bunten und kosmopolitischen Gesellschaft einer großen hellenistischen Stadt wie Ephesus in der römischen Kaiserzeit" (S. 9). Dieser Gedanke hat keinen Anklang ge-

funden. Denn sowenig das 4. Ev. „eine Missionsschrift für Israel" war (so Bornhäuser 1928), sowenig dürfte es eine Missionsschrift für die Heidenwelt (so Oehler) gewesen sein. Es ist eine Darstellung des wahren Evangeliums für die Christen selbst.

Ein besonders schwieriges religionsgeschichtliches Problem ist das Verhältnis des 4. Ev. zum *Judentum*. Dieses Problem läßt sich in eine Reihe von Einzelfragen zerlegen.

Beginnen wir mit der Frage der Sprache. Nach Burney (1922), Millar Burrows (1930), Torrey (1936) und De Zwaan (1938) ist das 4. Ev. als ganzes aus dem Aramäischen übersetzt worden. Aber die angeblichen „mistranslations", die sie als Beweis dafür vorbrachten, waren nicht stichhaltig: Entweder war das vorausgesetzte Aramäisch fragwürdig, oder der vermutete Text war ebenso schwierig wie die vermeintlichen „Fehlübersetzungen" im griechischen Text. Matthew Black (1954) hatte nur noch zwei Belege gelten lassen; Barrett hat jedoch gezeigt, daß auch in Joh. 8, 25 und 11, 33 (38) die Annahme einer Fehlübersetzung unnötig ist (S. 283 f. und 333).

Die meisten Forscher begnügen sich mit der Vermutung, der Evangelist schreibe griechisch, denke aber semitisch (so z. B. Büchsel S. 3, Bauer S. 244, Bultmann Theol. S. 357, Howard S. 42, Strachan S. 17). Dafür kann man sich auf Billerbeck Bd 2 (1924), Odeberg (The Fourth Gospel 1929) und Adolf Schlatter („Der Evangelist Johannes" 1930) mit ihren Nachweisen der Beziehung des 4. Ev. zum Semitischen berufen. Schlatter hält die Palästiner für zweisprachig. Damit soll man nicht wie mit einem Axiom argumentieren. Josephus, den Schlatter immer neben Joh. anführt, war es nicht: er hat den „Jüdischen Krieg" zunächst aramäisch geschrieben, und gebildete Griechen haben nicht nur die griechische Fassung dieses ersten Werkes redigiert, sondern auch als „ghostwriters" noch auf weiten Strecken der „Altertümer" mithelfen müssen (s. H. St. John Thackeray, „Josephus, the man and the historian" 1929, S. 100 ff.). Schlatter hat viele Stellen aus der Mischna, dem Talmud und der Tosephtha in das Griechisch des 4. Ev. zurückübersetzt. Aber die Möglichkeit solcher Rückübersetzung beweist noch nicht, daß das johanneische Griechisch semitisch ist.

An dieser Stelle wird ein Aufsatz wichtig, den wir J. Bonsirven verdanken („Les aramaismes de S. Jean l'Evangelist?", 1949). Bonsirven belegt der Reihe nach folgende Thesen aus dem 4. Ev.: Johannes benutzt 1. griechische Wörter, die im Semitischen keine Entsprechung haben und darum auch in der LXX nie oder kaum vorkommen (S. 9), 2. griechische Wörter, denen im Semitischen zusammengesetzte Ausdrücke entsprechen (S. 12 ff.), 3. griechische Wörter, die im Semitischen nicht die im Kontext nötige Bedeutung besitzen (S. 14 f.), 4. griechische Wörter, die ganz oder fast ganz synonym sind, ohne daß verschiedene semitische Ausdrücke dahinter stünden (S. 15 ff.),

5. griechische Wörter aus einem hellenistischen oder christlichen Vokabular (S. 18 ff.). An 6. Stelle geht Bonsirven auf Stilfragen ein und zeigt: bestimmte als Aramaismen angesprochene Erscheinungen gehören der Koine an. Im Stil findet er nur wenige Semitismen: den Anschluß von Sätzen mit „und", Prolepse und Wiederaufnahme, *πᾶς . . . μή*.

Diese Feststellungen lassen sich nun durch Beobachtungen von E. C. Colwell ergänzen und bestätigen. In seinem Buch „The Greek of the Fourth Gospel" (1931) stützt er sich - abgesehen von den Papyri, die man ja für jüdisch beeinflußt erklären könnte – auf Epiktet. Dessen Prosa zeigt nun wirklich das Erstaunliche: da wo die gesprochene Koine Epiktets am treusten wiedergegeben wird, häufen sich die unverbundenen Sätze, die Asyndeta, ebenso wie bei Johannes. Dasselbe gilt von der Satzverbindung durch ein einfaches „und". Aber auch die Aufnahme einer vorhergehenden Bestimmung durch *οὗτος* oder durch *ἐκεῖνος* – wie z. B. in Joh. 1, 18 – findet sich ebensooft bei Epiktet, und nicht anders steht es mit dem angeblich für den Schriftsteller Johannes charakteristischen überaus häufigen *οὖν*. Wir treffen also hier bei Epiktet – einem der relativ seltenen Beispiele für die gesprochene Koine – vielfach auf sprachliche Erscheinungen, die man bisher als sichere Aramaismen ansah. Solche Erscheinungen finden sich aber nicht nur im griechischen, sondern auch im lateinischen Sprachgebiet. Auch das nichtliterarische „Koine-Latein" jener Tage benutzt z. B. für den unbestimmten Artikel das Wort „unus" (*εἷς*; in diesem Sinne gebraucht, muß also keineswegs von dem aramäischen חַד her verstanden werden!), es verwendet ohne logischen Grund das Wort „coepi" (man denke an *ἤρξατο* Apg. 1, 1!), es setzt reichlich die Personalpronomina (auch darin hat man gern semitischen Einfluß gesehen), es kann „wo" und „woher" nicht mehr unterscheiden und liebt die Deminutiva (vgl. z. B. *ὠτάριον* Joh. 18, 10). All das konstatiert W. Süss gelegentlich im Gnomon (1951, S. 314). Man wird diese Eigenschaften der offensichtlich alle Mittelmeerländer amfassenden Koine – der nichtliterarischen, wohlgemerkt! – noch sorgfältiger als bisher in Rechnung stellen müssen. Daneben wird man freilich auch den Einfluß der LXX beachten, dem der christliche Sprachgebrauch weithin unterliegt.

Damit kehren wir zu Bonsirven zurück. Nach ihm (S. 24 ff.) finden sich die meisten johanneischen Semitismen im Wortschatz. Aber darf man wirklich einen LXX-Ausdruck wie „die Wahrheit tun" (Neh. 9, 33; Tob. 4, 6; Pred. 27, 9) unter die Semitismen einreihen? Oder sollte man einen „Septuagintismus" (ein scheußliches Wort) wie *δόξα* (Bonsirven S. 28) und eine Wendung wie *ἔχειν μέρος μετά τινος* (vgl. Ps. 50, 18) nicht lieber aus den Semitismen ausscheiden? Auch dann bliebe freilich noch eine Anzahl von Semitismen im Joh.-Ev. zurück. Bonsirven erklärt sie so, daß es bei den langen Meditationen des Zebedaiden über die Worte des Meisters eine Art

Austausch gegeben hat: Johannes hat sich die Sprache Christi angeeignet (daher die Semitismen), diesem aber seine eigenen geistigen Entwürfe geliehen (S. 30). Wer in der Verfasserfrage nicht so traditionell wie der gelehrte Jesuit denkt, wird diese Aussage dahin erweitern, daß in der Überlieferung, die dem Evangelisten zugekommen ist, auch das Semitische sich noch spüren läßt, und wird damit auch den wahren Kern der Schlatterschen und der aramaistischen Theorie bewahren.

Auch das Verhältnis des 4. Ev. zum *Alten Testament* ist noch keineswegs endgültig geklärt. Hoskyns suchte freilich nachzuweisen, daß Johannes seine Begrifflichkeit dem AT entnommen habe (S. 63 f.) Dem scheint Dom Jaques Dupont zu entsprechen, wenn er in seinen „Essais sur la christologie de saint Jean" (1950), den Logos als Gottes schöpferisches Wort verstehend, versichert: „les attaches de la pensée de saint Jean . . . sont toutes dans la religion de l'Ancient Testament" (S. 57). Aber dann stellt sich doch heraus, daß ihn das Thema des Logos zur spätjüdischen Weisheitsspekulation führt (S. 295; nicht anders ergeht es F. M. Braun). Daß zwischen dieser und dem Joh.-Prolog ein Zusammenhang besteht, bezweifelt auch Bultmann nicht. Aber die jüdische Spekulation kann – so hebt er in seinem Kommentar (S. 8) hervor – nicht die Quelle für den Prolog sein, weil der Weisheitsmythus (eine Variante des hellenistischen und gnostischen Offenbarermythus) nur die Lehre vom Gesetz poetisch einkleidet. „Vom AT her ist also der Logos Joh. 1, 1 nicht zu verstehen" (ebda S. 7). Das Thema des „Lichts" verknüpft Dupont unmittelbar mit den messianischen Weissagungen Jesajas (9, 1; 42, 6; 49, 6): S. 92 ff. Abermals widerspricht Bultmann: „Vielmehr liegt der gnostische Sprachgebrauch zugrunde, dessen Voraussetzung der metaphysische Dualismus von Licht und Finsternis ist" (a. a. O. S. 260, Anm. 4). Die Begriffe „Leben", „Licht" und „Wahrheit" dürfen nicht ohne ihre Gegenbegriffe „Tod", „Finsternis" und Lüge" analysiert werden, wie Bultmann gegenüber Dodd (S. 81 der Besprechung) ausgeführt hat. Das Thema des „Lebens" hatte Dupont mit der spätjüdischen Apokalyptik in Beziehung gefunden: „Johannes spricht davon in demselben Sinn wie die Juden und die ersten Christen" (S. 231). Dem sekundiert Franz Mussner: „Joh ist die legitime Weiterführung und Vollendung der jüdisch-synoptisch-paulinischen Tradition" (S. 186). Aber auch Dodd stimmt zu: „Die betrachteten Stellen zeigen wenigstens an, daß der Evangelist seine Lehre vom ewigen Leben mit Beziehung auf die jüdische Idee vom Leben der künftigen Welt entwickelt . . ." (S. 146 f.). Andererseits findet Dodd freilich in Stellen wie 11, 25 f. „ewiges Leben" in platonischem Sinn – als zeitentrückt – bezeichnet, insofern es in Gottes ewigem Jetzt gelebt wird (S. 150). Dagegen macht Bultmann geltend: „Der Sprachgebrauch, der von ‚lebendigem Wasser', vom ‚Brot des Lebens', vom ‚wahren Licht', vom ‚wahren Weinstock' redet, stammt aus dem gnostischen

Dualismus" (S. 133), dessen Begriffe nun die göttliche Offenbarung und ihre Gabe symbolisch bezeichnen (S. 135). Damit nimmt Bultmann die Feststellungen Schweizers wieder auf, nach denen von den vielen atl. Begriffen nur „der Hirt" bei Johannes vorkommt, „während alle übrigen johanneischen Begriffe dem AT entweder überhaupt fremd sind oder dann etwas ganz anderes besagen wollen" (S. 37 f.)!

Häufig hat man die Vertrautheit des 4. Evangelisten mit dem *Rabbinismus* behauptet (z. B. Dodd S. 70 ff., vor allem aber Schlatter [„Der Evangelist Johannes", passim] und Billerbeck [Bd. 2, S. 302 ff.]). Auch hier wird man besser sehr behutsam urteilen. Den Sabbatkonflikt (5, 11) z. B. dürfte der Evangelist einfach aus der christlichen Tradition übernommen und für seine Zwecke benutzt haben (vgl. Bultmann S. 181; Hirsch S. 157). Dasselbe gilt aber doch wohl auch von der Argumentation in 7, 22 f. Dodd hebt hervor, daß *δικαίαν κρίσιν κρίνειν* 7, 24 genau der LXX in Dt. 16, 18 entspricht (S. 79). Der ganze Abschnitt wird jedoch aus der christlichen Tradition stammen, aus der auch Justin (dial. 27, 5) den Gedanken entnommen hat. Die rabbinischen Verweise Schlatters und Billerbecks zeigen nur, daß sich die christliche Gemeinde (deren Überlieferung Johannes benutzt hat) die Entscheidungen bestimmter Rabbinen über den Sabbat zunutze gemacht hat. Daß der Evangelist selbst auf den Rabbinismus und dessen Fragestellungen eingeht, ist damit ebensowenig bewiesen wie durch die Aufnahme des Manna-Themas (Joh. 6, 31. 49). Der Evangelist behauptet nicht, daß sich nun in der Endzeit das Mannawunder wiederholt hat, sondern er leugnet die atl.-rabbinische Tradition (Ps 78, 24!): Mose hat gar nicht das Brot vom Himmel gegeben! Das Denken der Evangelisten liegt von dem der Rabbinen so weit ab, daß ihre Aussagen über das Gesetz seine Botschaft vom Gott gesandten, der Licht und Leben ist, gar nicht berühren.

Dodd hat (S. 93 ff.) von G. Klein („Der älteste christliche Katechismus" S. 44 ff.) die These übernommen, das johanneische *ἐγώ εἰμι* entspreche dem אֲנִי הוּא, das man als den „schem hammephorasch" gedeutet habe. In der Form „אֲנִי יְ הוָ" sei dieser Name beim Tempelweihfest (Joh. 10, 22!) ausgesprochen worden, um die enge Verbindung von Gott und Israel auszudrücken. Wenn sich nun Jesus in dieser Weise bezeichne, so drücke er damit seine Solidarität mit dem Vater aus (S. 96; ebenso Barrett S. 283). Stauffer behauptet („Probleme der Priestertradition" Sp. 147 f.) kategorisch, die „prädikatlose Ichformel *ἐγώ εἰμι*" – die sich weder in den Schriften von Qumran noch in denen findet, welche Stauffer als „Priestertradition" zusammenfaßt – stamme „aus den kultischen Theophaniereden des AT (ANHU)". Dagegen gilt jedoch Bultmanns Einwand (Kommentar S. 265 Anm. 7): „Sollte das *ἐγώ εἰμι* als Umschreibung des Gottesnamens dienen, so könnten die Juden nicht fragen: ‚Wer bist du?', sondern dann müßten sie

an der für ihre Ohren blasphemischen Aussage Anstoß nehmen. Aber es ist deutlich, daß in diesem Abschnitt Jesus für die Juden nicht Ärgernis, sondern Rätsel ist; das Wort löst nicht Empörung aus, sondern Frage." Daß der Evangelist mit rabbinischen Problemen und Denkweisen wohl vertraut war, ist also noch keineswegs erwiesen. Die 77 Fälle, welche Bultmann selbst in seinem Kommentar (S. 560) unter dem Stichwort „Rabbinismen" aufführt, zeigen meistens nur, daß sich eine rabbinische Parallele zu einer griechischen Wendung findet.

Ein ganz neuer Problemkreis hat sich in den letzten zehn Jahren durch die bei *Qumran* gefundenen Texte ergeben. Die Literatur, die sich mit ihnen befaßt, ist bereits gewaltig. Für die ersten Jahre bietet H. H. Rowley, „The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls" (1952), eine ziemlich erschöpfende Literaturübersicht. Die dem Werk von Millar Burrows („The Dead Sea Scrolls", 1956) beigegebene Bibliographie umfaßt über 390 Nummern. Eine Auswahl meist noch neueren Schrifttums nennt J. M. Allegro in seiner Schrift „The Dead Sea Scrolls" (1956) S. 185–197.

Wir können uns die hier vorliegende Problematik verdeutlichen an den drei im Ausland viel beachteten Aufsätzen von K. G. Kuhn in der ZThK. In ihnen allen geht es darum, die Eigenart der Qumranschriften, die Herkunft dieser Besonderheit und endlich auch das Verhältnis dieser Schriften zum NT zu bestimmen, wobei das Joh.-Ev. besonders genannt wird. 1950 schrieb Kuhn: „Wir bekommen in diesen neuen Texten den Mutterboden des Johannesevangeliums zu fassen"; er ist „eine palästinisch-jüdische Sektenfrömmigkeit gnostischer Struktur" (S. 210). 1952, nach dem Erscheinen weiterer Qumrantexte, verschob sich die Sicht in gewisser Hinsicht: „das im Neuen Testament so weithin ausgeprägte Zwei-Mächte-Denken" stammt „nicht aus dem Hellenismus oder aus der Gnosis" (S. 212). Der dritte Aufsatz („Die Sektenschrift und die iranische Religion") sagt zusammenfassend, der für die neuen Texte bezeichnende ethische Dualismus stamme aus der altiranischen Religion, aus der er in der Zeit vom 5. bis 3. Jahrhundert, wahrscheinlich durch die in Babylonien zurückgebliebenen Juden vermittelt, in die jüdische Religion eingedrungen sei, wo er sich mit dem jüdischen Schöpfungsdenken verband. „Eben diese Verbindung ist das eigentlich Kennzeichnende dieser spätjüdischen Sondergemeinde" (S. 315 f.). Der mit dem Monotheismus verbundene ethische Dualismus des NT – Kuhn nennt in diesem Zusammenhang das Joh.-Ev. – rücke das ntl. Denken ganz in die Nähe der neuen Sektentexte. In der Tat ist der Dualismus von Licht und Finsternis, von Wahrheit und Lüge usw. als solcher noch gar nichts Gnostisches. Aber man wird die Aussage über die Verbindung der Gemeinde von Qumran mit der christlichen noch stärker gegen Mißverständnisse sichern müssen. Man wird die Übereinstimmung beider Gemeinden einmal darin finden, daß sie

beide jeweils sich als die Gemeinde der Endzeit, als das wahre Israel fühlen. Zweitens stimmen sie darin überein, daß sie das AT auf sich selber und ihre eigene Geschichte hin auslegen; für die Qumrangemeinde zeigen das die Kommentare über Habakkuk und Nahum. Drittens wird man auf den Dualismus hinweisen, der im NT zwischen der anbrechenden Gottesherrschaft und diesem Äon besteht und den im Joh.-Ev. der Dualismus von „oben" und „unten", „Licht" und „Finsternis" usw. bezeichnet. Weiter besteht eine Ähnlichkeit darin, daß in beiden Gemeinden messianische Gestalten eine wichtige Rolle spielen: in der christlichen ist es Jesus, während es in der Qumrangemeinde keine einzelne derart zentrale Persönlichkeit gibt. Hier treten einerseits zwei Messiasse nebeneinander hervor, ein priesterlicher und ein nichtpriesterlicher, zum andern scheint sich diese Gemeinde selbst mit einer Art messianischer Aufgabe betraut gefühlt zu haben, welche die Sünden des Volkes sühnt. Andererseits liegt der Unterschied beider Gemeinden nicht nur darin, daß in Qumran das priesterliche Element eine entscheidende Rolle spielt, sondern vor allem darin, daß die Qumrangemeinde in Denken und Handeln mit äußerster Strenge an das Gesetz gebunden bleibt. Diese Gesetzesstrenge hat sie ja, soviel wir wissen, in den Konflikt mit dem in Jerusalem herrschenden Judentum gebracht. Mit dieser Gesetzesfrömmigkeit hat das Joh.-Ev. nichts zu tun. Das noch den Paulus umtreibende Problem des jüdischen Gesetzes ist für Johannes bedeutungslos. Aber ihn verbindet auch nichts mit der apokalyptischen Frömmigkeit der Qumrangemeinde. Er erwartet nicht die Wiederkunft Christi apokalyptisch binnen einer kürzeren Zeitspanne, sondern verkündet sie als Wirklichkeit jetzt und hier, wo die christliche Predigt angenommen wird.

Diese „Vergegenwärtigung" der Eschatologie führt der Evangelist durch, indem er sich dazu des Mythus der *Gnosis* bedient: so sieht Bultmann die religionsgeschichtliche Stellung des 4. Ev. Am kürzesten hat er sein Verständnis der Zusammenhänge dargestellt in seinem Buch: „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen." Nachdem er hier (S. 176–187) ein bei aller Konzentration doch anschauliches Bild der Gnosis entworfen hat, zeigt er ihre Bedeutung für das junge Christentum auf. Schon vor Paulus ist „Jesu Person und Werk mit den Begriffen des gnostischen Erlösungsmythus interpretiert" worden (S. 214). Aber „am konsequentesten ist die Erlöserrolle Jesu im Johannesevangelium in der gnostischen Begrifflichkeit ausgeprägt: Jesus ist der präexistente Gottessohn, Gottes vor aller Zeit mit ihm existierendes Wort" (S. 215). „Als Offenbarer bringt er" Licht, Leben und Wahrheit „und ruft die ‚Seinen', die ‚aus der Wahrheit sind', zu sich. Nachdem er das vom Vater ihm aufgetragene Werk vollendet hat, wird er von der Erde wieder erhöht und bahnt so den Seinen den Weg zu den himmlischen Wohnungen, ja, er ist selbst der Weg" (S. 215 f.). Dieser gnostische Mythus wurde nach

Bultmann übernommen, weil er die Begrifflichkeit darbot, das „Heil als Gegenwart und damit das eschatologische Geschehen als ein in der Gegenwart anhebendes Geschehen verständlich zu machen" (S. 216). Radikaler als Paulus beschreibt Johannes „die Erlösung als gegenwärtigen Vorgang" (S. 217). Aus dieser Gegenwärtigkeit folgt, daß „für das Urchristentum wie für die Gnosis . . . das gegenwärtige Heil nicht welthaft sichtbar ist" (S. 218). Aber es gibt Phänomene, die das Heilsgeschehen repräsentieren: die Sendung und das Kommen des Erlösers und die Tradition davon in der Predigt. Denn wie in der Gnosis ist „im verkündigten Wort, der Botschaft von oben, der Erlöser präsent" (S. 219).

Neben den Begriffen des gnostischen Mythus verwendet der 4. Evangelist aber auch die mit dem *θεῖος ἄνθρωπος* verbundenen Vorstellungen, so wenn er Jesu wunderbares Wissen und seine (in der Erweckung des Lazarus gipfelnden) Wunder berichtet. Endlich werden auch Begriffe der urchristlichen Eschatologie benutzt. Aber dieses gesamte Vorstellungsmaterial hat beim 4. Evangelisten nach Bultmann seinen Sinn eingebüßt: „Im Ernste ist Jesus nicht als präexistentes Gottwesen vorgestellt, das in Menschengestalt auf die Erde gekommen ist . . ." (Theol. S. 409). „Die mythologische Terminologie soll die absolute und entscheidende Bedeutung seines Wortes charakterisieren" (ebda). Die Darstellung Jesu als *θεῖος ἄνθρωπος* besage nur, daß das Auftreten des Offenbarers das der Welt Vertraute stört (Theol. S. 391). Die Wunder legitimieren Jesus auch nicht, sondern sind nur Zeichen und wecken Anstoß. Die verschiedenen eschatologischen Ereignisse Auferstehung, Himmelfahrt und Parusie „sind eins und dasselbe" (Theol. S. 404).

Diese Interpretation hat Widerspruch erfahren (vgl. Käsemanns Besprechung des Kommentars, S. 196 ff.). Denn die Wunder müssen sich ja ereignen, um als Hinweise dienen zu können! Wenn man nicht, wie Strathmann, dem Evangelisten zumuten will, daß er mit den Wundergeschichten nur bestimmte theologische Wahrheiten in mythischer Anschaulichkeit ausspricht, muß man also voraussetzen: er hat diese Wunder – die an Massivität alle von den Synoptikern erzählten hinter sich lassen – für ein wirkliches Geschehen gehalten, das als solches Zeichenbedeutung hatte. M. a. W.: Jesus war für den Evangelisten auch mit den Kräften eines *θεῖος ἄνθρωπος* begabt, obwohl das für den Johannes nicht das Wichtigste war.

Weiter: Jesu Präexistenz und die Autorität seines Wortes hängen freilich zusammen: für den Evangelisten hat Jesu Wort Autorität, weil ER ein präexistentes Gottwesen ist, das darum aussagen kann, was kein Mensch je gesehen hat. Daß der Logos als *θεός* und der Vater als *ὁ θεός* unterschieden werden, hat seine genaue Entsprechung bei Philo (s. o S. 318). Damit erklärt sich auch, warum Johannes in 1, 1 nicht das Allerweltswort *θεῖος* verwendet hat.

Endlich: mag auch die Parusie durch das Kommen Jesu und des Vaters im Leben der Jünger vorweggenommen werden, so ereignet sie sich doch ganz – auch nach Bultmanns Auslegung – erst in der Todesstunde der Jünger, wenn Jesus sie in die ewigen Hütten holt. Zum mindesten in dieser abgeschwächten Form bleibt die urchristliche Eschatologie also erhalten.

All das scheint zu zeigen: die Entmythisierung durch den Evangelisten geht nicht so weit, wie Bultmann annimmt. Der 4. Evangelist bleibt in näherem Kontakt mit dem urchristlichen, freilich aber auch mit dem gnostischen Denken. Das dürfte Doris Faulhaber (die 1935 eine ausgezeichnete, selbständig Bultmanns Weg beschreitende Dissertation über „Das Johannes-Evangelium und die Kirche" vorlegte) besser getroffen haben, wenn sie schreibt (S. 15): „Indem" das johanneische Christentum „den Mythus (Reich Gottes) deutet, nimmt es den neuen – Mythus für uns – auf: Gnosis". Aber ob diese Verschiebung innerhalb der religionsgeschichtlichen Einordnung Bultmanns Interpretation des 4. Ev. berührt, das ist ein Problem neuer Art. Damit kommen wir zu der Frage nach der Botschaft des 4. Ev., die uns hier als letzte beschäftigen soll.

IV. Die Botschaft des Johannes-Evangeliums

Die im folgenden besprochenen fünf Werke zeigen stellvertretend, wie sich das Verständnis der johanneischen Botschaft in den letzten Dezennien gewandelt hat. Jedes von ihnen besitzt eine Eigenart, die es vor seinen Gesinnungsgenossen auszeichnet.

Die historisch-kritischen Forscher, Männer wie H. J. Holtzmann, Jülicher und Lietzmann, hatten im 4. Ev. eine Fortbildung der paulinischen Theologie gesehen. Auch Hirsch verbindet den 4. Evangelisten mit Paulus. Aber – und darin geht er über jene Forscher hinaus – bei ihm wird Johannes ein neuer Paulus. Der 4. Evangelist ist „der einzige in der jungen Heidenkirche, der den paulinischen Satz ganz verstanden hat: Christus ist des Gesetzes Ende (Röm 10, 4). Das 4. Ev. in seiner ursprünglichen Gestalt ist das wahrhaft paulinische Evangelium" („Das vierte Ev." S. 79). Hirsch versteht es nach dem Vorbild des Galaterbriefes, und damit bekommt seine ganze Auslegung – die an sich oft sehr tief geht – eine falsche Front. Denn im 4. Ev. fehlen nicht nur jene Begriffe, mit denen Paulus im Galaterbrief die Freiheit des Glaubenden vom Gesetz darstellt, sondern dieses ganze Problem ist für Johannes nicht mehr aktuell. Sein Thema ist eben nicht, wie Hirsch (a. a. O.) behauptet, „der Widerstreit zwischen dem freimachenden Glauben an das Wort, der das Leben hat, und dem jüdischen Dienst, der Knechtschaft bedeutet". Allerdings sind Jesu Gegner auch hier die Juden. Aber nicht als Volk oder Rasse, auch nicht als in die Irre gehender Gottesglaube wird hier

MÜNCHENER THEOLOGISCHE STUDIEN

im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität München
herausgegeben von Franz Xaver Seppelt, Joseph Pascher, Klaus Mörsdorf

DDr. Walter Dürig

Imago

Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie.

1952. XX und 190 S., gr. 8°, brosch. DM 12.–

Dr. Alfred Läpple

Der Einzelne in der Kirche

Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman. Teil I 1952.

XXXIV und 374 S., gr. 8°, brosch. DM 30.–

Dr. Josef Ratzinger

Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche

1954. XXIV u. 331 S., gr. 8°, brosch. DM 24.–

P. Dr. Michael Fr. J. Marlet

Die Grundlinien der kalvinistischen „Philosophie der Gesetzesidee" als christlicher Transzendentalphilosophie

1954. VII und 136 S., gr. 8°, brosch. DM 12.–

Dr. Karl Forster

Die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von der Gottesschau durch Johannes Capreolus

Von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München preisgekrönte Schrift.

1955. XVI und 407 S., gr. 8°, brosch. DM 26.–

In Vorbereitung:

Dr. Josef Finkenzeller

Die Lehre von den Sakramenten der Taufe und der Buße nach Johannes Bapt. Gonet OP.

1955.

P. Dr. Wilhelm Esser

Der Einfluß der liturgischen Erneuerung auf die Meßpredigt vor dem Erscheinen der Enzyklika „Mediator Dei"

1955.

Eduard Eichmann

Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter

aus dem Nachlaß herausgegeben von DDr. Klaus Mörsdorf.

1951. X und 61 S., gr. 8°, brosch. DM 6.–

DDr. Heinz Ewers

Die Nichtigkeitsbeschwerde in dem kanonischen Prozeßrecht

1952. XV und 122 S., gr. 8°, brosch. DM 13.–

Dr. Gertrude Reidick

Die hierarchische Struktur der Ehe

Von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München preisgekrönte Schrift.

1953. 204 S., gr. 8°, brosch. DM 12.–

Dr. Paul Wesemann

Die Anfänge des Amtes der Generaloberin

Dargestellt an der verfassungsrechtlichen Entwicklung des Instituts der Englischen Fräulein bis zur Konstitution Papst Benedikts XIV. „Quamvis iusto" vom 30. 4. 1749.

1954. XX und 240 S., gr. 8°, brosch. DM 18.–

Dr. P. Joachim Jassmeier

Das Mitbestimmungsrecht der Untergebenen in den älteren Männerordensverbänden

1954. X und 301 S., gr. 8°, brosch. DM 22.–

Dr. P. Philipp Hofmeister OSB.

Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute

1954. VII und 277 S., gr. 8°, brosch. DM 18.–

Als Ergänzungsband zu den „Münchener Theologischen Studien" in Vorbereitung:

Dr. Josef Schmid

Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes

ca. 1100 Seiten, Preis etwa DM 150.–

KARL ZINK VERLAG MÜNCHEN 34, LUDWIGSTRASSE NEBEN 20

MÜNCHENER THEOLOGISCHE STUDIEN

im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität München
herausgegeben von Franz Xaver Seppelt, Joseph Pascher, Klaus Mörsdorf

Dr. Rudolf Schnackenburg

Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus

Eine Studie zur paulinischen Theologie:

1950. XVI und 226 S., gr. 8°, brosch. DM 18.–

Dr. Hubert Pöhlein

Wolfgang Seidel 1492—1562. Benediktiner aus Tegernsee, Prediger zu München

Sein Leben und sein Werk

1951. XXVIII und 247 S., 10 Tafeln, gr. 8°, brosch. DM 22.–

Dr. Leo Scheffczyk

Friedrich Leopold zu Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi"

Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik.

1952. XXIII und 227 S., gr. 8°, brosch. DM 20.–

Dr. Franz Xaver Haimerl

Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands

1952. XV und 185 S., gr. 8°, brosch. DM 18.–

Dr. Franz Mußner

ZΩH, Die Anschauung vom „Leben" im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe

Ein Beitrag zur biblischen Theologie.

1952. XV und 190 S., gr. 8°, brosch. DM 16.–

Dr. Georg Schwaiger

Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (1649–1661)

1954 XVII und 329 S., gr. 8°, brosch. DM 18.–

P. Dr. Wilhelm Pesch CSSR

Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums

1955. X und 156 S., gr. 8°, brosch. DM 12.–

P. Dr. Paul Sieweck CSSR

Lothar Anselm Freiherr von Gebsattel, der erste Erzbischof von München und Freising

Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Restauration im Königreich Bayern.

1955. VII und 307 S., gr. 8°, brosch. DM 26.–

P. Franz Joseph Schierse SJ.

Verheißung und Heilsvollendung

Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes.

1955. XVI und 220 S., gr. 8°, brosch. DM 21.–

P. DDr. Elpidius Pax OFM.

Epiphaneia

Ein Beitrag zur biblischen Theologie.

1955.

Dr. Alfons Deißler

Psalm 119 (118) und seine Theologie

1955.

Dr. Josef Hacker

Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart

1950. XV und 148 S., gr. 8°, brosch. DM 12.–

Dr. Paul Hadrossek

Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance

1950. XX und 366 S., gr. 8°, brosch. DM 18.–

Dr. Hermann Lais

Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa Contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara

1951. XVI und 244 S., gr. 8°, brosch. DM 18.–

P. Dr. Mauritius Steinheimer OFM.

Die Δόξα τοῦ Θεοῦ in der römischen Liturgie

1951. XIII und 117 S., gr. 8°, brosch. DM 10.–

KARL ZINK VERLAG MÜNCHEN 34, LUDWIGSTRASSE NEBEN 20

das Judentum aufgefaßt, sondern es vertritt die „Welt", die sich gegen die Offenbarung feindlich verschließt. Nun erkennt freilich auch Hirsch, daß das Judentum im 4. Ev. mehr meint als das Hängen am mosaischen Gesetz, und so deutet er es als den Repräsentanten der kirchlichen Gesetzlichkeit überhaupt: jedes „ernsthafte und eifrige Kirchentum" steht in Gefahr, seine Mitgliedskarte mit der Einlaßkarte zum Himmel zu verwechseln (vgl. a.a.O. S. 165). Aber wenn der 4. Evangelist das Wort bringt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", dann denkt er nicht – wie der während des Kirchenkampfes schreibende Exeget Hirsch – an machthungrige Kirchenleitungen oder Glaubensdiktate, sondern an das drohende Mißverständnis Roms, das in den Christen eine politische Gefahr wittert.

Da Hirsch im 4. Ev. den Einfluß des historischen Jesus am Werke sieht (dessen Gottesverhältnis mit außerordentlicher Treue wiedergegeben werde), verzichtet er bei seiner Erklärung auf die Religionsgeschichte, die Jülicher und Lietzmann nicht ausgeschlossen hatten. Noch stärker als diese Theologen haben ausgesprochen religionsgeschichtlich interessierte Forscher wie G. P. Wetter, Heitmüller oder Bousset den Kreis des Kanons überschritten, um das Joh.-Ev. zu erklären. Die ganze Fülle des religionsgeschichtlichen Materials, das für seine Auslegung überhaupt in Frage kommt, begegnet uns in der 3. Auflage des Johanneskommentars von Walter Bauer. Der Verfasser betont in der „Vorbemerkung" (S. 3) ausdrücklich, es genüge keineswegs, auf die Äußerungen des christlichen Glaubens aus der Frühzeit unserer Religion zu achten. Johannes verfüge „über eine Reihe von Worten, Ausdrücken, Ideen, Begriffen und Bildern, die sich weder von dorther, noch aus dem AT und dem Judentum genügend erklären". Der Jonassche Begriff von „Gnosis" war damals (1933) noch nicht bekannt; darum spricht Bauer statt dessen noch vom „Synkretismus". Er hat aber bereits erkannt, daß die christliche Gnosis nur eine Teilerscheinung dieser im Grunde vor- und außerchristlichen Größe ist: „neben rein heidnischen Typen der Gnosis . . . finden wir . . . Formen, in denen . . . das Christliche eine sichtlich sekundäre Rolle spielt". „Neben der heidnischen Gnosis steht eine judaisierende" (s. besonders die „Oden Salomos" und Philo). Aber Bauer berücksichtigt auch den „rabbinischen Mystizismus" – in dem von Hugo Odeberg herausgegebenen „3. Henoch" – und vor allem das Mandäertum. Die Anfänge dieser Formen synkretistischer Gnosis liegen nach seiner Meinung vor der Entstehung des 4. Ev., ohne daß die mandäischen Schriften und Johannes sich literarisch beeinflußt hätten. Als „Leitfossil" benutzt Bauer „das apokryphe Wort 1 Kor. 2, 9", das sich tatsächlich in sehr vielen gnostischen Schriften zitiert oder angedeutet findet (S. 4 f.). So wird der Nachweis dieser religionsgeschichtlichen Verbundenheit das Hauptmerkmal des Bauerschen Kommentars. Daneben tritt das Interesse am Problem der Historizität der

johanneischen Berichte (z. B. S. 46. 61. 75 u. ö.) und an den vermutlich benutzten Vorlagen (z. B. S. 39 f. 43. 83 u. ö.) hervor. Die johanneische Theologie (das Wort im weitesten Sinne genommen) muß sich der Leser aus den religionsgeschichtlich und historisch erläuterten Texten meist selbst erheben. Bauer sieht die Stärke des Evangelisten darin, „daß er sich ganz und gar an den Wunsch verliert, Jesus als den himmlischen Erlöser allen Wettbewerbern gegenüber und allen Bemängelungen seiner Person, seines Lebens und seines Geschickes zum Trotz den Heilsuchenden zu empfehlen" (S. 252).

Der Gegenschlag gegen diese ntl. Forschung, welche die historisch-kritische und religionsgeschichtliche Erklärung in den Vordergrund stellte und manchmal darin zu ertrinken drohte, blieb nicht aus. Karl Barth forderte zuerst (und suchte diese Forderung in seinem „Römerbrief" zu erfüllen), daß man über diese Vorarbeit hinaus durch das Historische hindurch zur „Sache" selbst komme, vor der wir ebenso stehen wie die biblischen Autoren. Auf eine Erklärung des Joh.-Ev. hat sich Barth bisher nicht eingelassen. Aber die englischen Theologen besitzen einen Ersatz dafür in dem Kommentar von Edwyn Clement Hoskyns. Denn als Hoskyns daran arbeitete, lernte er 1931 Barths „Römerbrief" kennen. Das Werk packte ihn derart, daß er es nicht nur ins Englische übersetzte, sondern auch auf seinen eigenen Stil und seine eigene Theologie einen tiefen Einfluß gewinnen ließ. Daher meint man – vor allem in der sehr ausführlichen Einleitung dieses Kommentars (S. 17 bis 135) – fast auf jeder Seite den „jungen" Barth reden zu hören: „Das 4. Ev. ist ein ruheloses Buch. Sein Thema ist freilich der Friede Gottes, aber er ist der Friede – Gottes" (S. 19). „Der moderne Leser . . . darf nicht ruhen, bis er dort steht, wo einst die Juden standen und nicht begriffen, und wo einst Abraham und Jesaja standen und begriffen, bis er nicht vor der Entwicklung der Geschichte . . . steht, sondern vor der letzten Stunde, bis er . . . vor Gott steht" (S. 49). „Barth's rugged eloquence" (did) „evoke a vigorous and equally individual eloquence from him", bemerkt der Herausgeber des unvollendet gebliebenen Werkes, Francis Noel Davey, zu dieser Sprache. Aber Hoskyns verdankt Barth mehr als ein oratorisches Vorbild. Hoskyns ist nicht bei der historisch-philologischen Erklärung des 4. Ev. stehengeblieben und sucht auch nicht – obwohl das die englische Johannesauslegung zugelassen hätte – das Evangelium als eine Mystik zu verstehen, welche die besonderen geistlichen Erfahrungen des Johannes widerspiegelt. „Sondern, und das ist das Problem des 4. Evangeliums, der Verfasser hat die ‚sinnenfällige' Geschichte Jesu so dargeboten, daß seine Leser in dieser Geschichte, und genau da, mit dem konfrontiert werden, was jenseits der Zeit und jenseits von sichtbarer Begegnung ist, mit dem wirklichen Worte Gottes und dem wirklichen ewigen Leben" (S. 17). Tatsächlich stellt sich das Problem der „historicity" im 4. Ev. für Hoskyns mit einer unerhörten Dringlichkeit. Denn man wird

‚dem kritischen Urteil kaum ausweichen können, daß" der 4. Evangelist ‚alles, was er auswählte, so umgestaltete, wie es sich dem besonderen Zu‚ammenhang, in dem er schreibt, einfügt" (Hoskyns-Davey, „Das Rätsel ‚les NT", S. 152). „. . . welcher Gelehrte würde es wohl heute wagen, irgend‚inen Teil daraus" (aus dem 4. Ev.), „so wie er dasteht, für eindeutig ge‚chichtlich zu erklären?" (ebda S. 151). Wenn aber der Glaubensgrund nicht ‚nehr in der Offenbarung Gottes im Menschen Jesus läge, sondern in der ‚eistlichen Erfahrung des Evangelisten, „dann ist damit das geschichtliche ‚eben Jesu entwertet . . .; es ist dann nur noch ein Mythus" (ebda S. 155). ‚o sieht sich Hoskyns zu dem Zweifrontenkrieg gezwungen, den er in seinem ‚anzen Kommentar führt. Einerseits weist er immer wieder darauf hin, wie ‚tark der Evangelist betont, daß Jesus „ins Fleisch" gekommen ist, wie ‚ealistisch das 4. Ev. ist. Andererseits gibt er sich nicht mit der Ermittlung ‚on historischen Tatsachen zufrieden, sondern sucht in ihnen jenes „Un‚istorische" aufzuzeigen, das allein der Historie ihren Sinn gibt. Die Aus‚führungen Barths zu Röm 4, 16b–25 (S. 116 ff.: „Vom Nutzen der Histo‚ie") haben die Begriffe bereitgestellt, mit denen nun Sir Edwyn das ihn ‚mtreibende johanneische Problem zu lösen sich bemüht. Aus dieser Not des ‚Exegeten, der das Unhistorische im Historischen nicht nur selbst sehen, son‚lern auch seinen Lesern sichtbar machen möchte, ist die ruhelose Bewegung ‚ntsprungen, welche diesem Kommentar seine bei einem englischen Gelehrten ‚ngewohnte Aufgewühltheit und seine einzigartige Lebendigkeit gibt.

Vielleicht ist es die nicht leicht zugängliche Sprache, vielleicht auch die ‚Fremdheit seiner Gedanken, die Hoskyns zwar hohen Ruhm bei seinen ‚Landsleuten – und nicht nur dort – eintrug, aber kein Ärgernis erweckte. ‚Und doch wäre hinreichender Anlaß dafür vorhanden gewesen. Karl Barth ‚hatte im „Römerbrief" eine in chronologischer Zukunft liegende Parusie einst ‚als einen „groben, brutalen, theatralischen Spektakel" bezeichnet (S. 484) und ‚ausdrücklich versichert, daß sich dergleichen nie ereignen werde. Dem entspre‚chend, nur milder, formuliert Hoskyns: „In Jesus begegnen die letzten Dinge ‚den Menschen . . . und folglich dort, wo immer sein Wort gepredigt wird" ‚S. 119). Also: in der Verkündigung erleben wir die Parusie! Diese Entmytho‚ogisierung hat – weil dieses ominöse Wort nicht fiel – weder diesseits noch ‚enseits des Kanals den geringsten Staub aufgewirbelt, und auch Barth hat ‚man seinen „theatralischen Spektakel" nicht auf die Dauer übel genommen.

Aber das maßgebende englische Werk über das Joh.-Ev. ist der Hoskynsche Kommentar nicht geworden. Dieses Ansehen wird man einen anderen Werk ‚uschreiben müssen; es ist „The Interpretation of the Fourth Gospel" von Charles Harold Dodd.

Es ist weder ein Kommentar noch eine systematische Darstellung der ‚ohanneischen Theologie, obwohl es zu beidem erfolgreich beiträgt. Dodd

untersucht zunächst „The Background", d. h. jene frühchristlichen, jüdischen und heidnischen Lehren, die sich mit dem 4. Ev. berühren. Dann folgt der „Leading Ideas" betitelte zweite Teil, eine selbständig erarbeitete Darstellung der johanneischen Hauptbegriffe. Von den so gewonnenen Erkenntnissen aus sucht der letzte Teil („Argument and Structure") in großen Zügen das 4. Ev. zu erhellen.

Nicht von ungefähr wird im ersten Teil die hermetische Literatur so ausgiebig und liebevoll behandelt: Dodd ist überzeugt, daß sich das 4. Ev. vor allem an gebildete Heiden richtet. Weil diese im stoisch aufgefüllten Platonismus aufgewachsen sind, wie er die Hermetica erfüllt, sucht sie der Evangelist nicht nur mit atl. Begriffen zu erreichen, sondern auch mit solchen, die der spätere Platonismus versteht. Das wird nach Dodd schon im Prolog spürbar. Denn wenn der johanneische Logos auch zunächst als das schaffende Gotteswort verstanden werden muß, so ist er doch zugleich „auch die göttliche Weisheit, das hebräische Analogon sowohl zur platonischen Ideenwelt wie dem stoischen Logos". „Hier sind wir in einer Begriffswelt, der die Eschatologie fremd ist." „Die Eschatologie . . . spricht von diesem Äon und dem kommenden." „Der Prolog andererseits gründet sich auf den philosophischen Begriff zweier Seinsordnungen, unterschieden nicht durch zeitliche Aufeinanderfolge, sondern durch das größere oder geringere Maß von Wirklichkeit, das sie besitzen. Es gibt die Ordnung der reinen Wirklichkeit, transzendent und ewig, die der Gedanke Gottes selbst ist, und die zeitliche Ordnung, die nur soweit wirklich ist, wie sie die ewige Ordnung ausdrückt" (S. 295). In der Sprache einer solchen Philosophie wird nun nach Dodd die Absolutheit der christlichen Offenbarung verkündigt: „. . . in einem einziger Bereich der raumzeitlichen Welt haben die Erscheinungen vollständig die Wirklichkeit des ewigen Urbilds in sich aufgenommen, und dieser Bereich fällt mit dem Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi zusammen. Der Begriff des Evangeliums für die phänomenale Seinsordnung, soweit sie sich in der Menschheit kundtut, ist *σάρξ*. Folglich nimmt der grundlegende Satz die Form an: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*" (ebda).

Von hier aus versteht Dodd die Eigenart der johanneischen Eschatologie, wie sie in der Lazarusgeschichte am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Dodd entwirrt (S. 363 ff.) die eigenartig verschlungenen Zusammenhänge: die Erweckung des Lazarus wird so geschildert, wie man sich damals die Auferweckung der Toten am Ende der Tage vorstellte. Aber die Auferweckung des Lazarus ist nur der Hinweis auf das eigentliche Wunder, auf die Erweckung des Menschen zum wahren Leben, zum Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Jedoch nicht nur das Lebendigmachen und das Gericht des jüngsten Tages werden so von Johannes uminterpretiert und ins Jetzt hineingelegt, sondern auch die Wiederkunft Jesu: die ihm Nachfolgenden wiederholen

„reproduce") in ihrer gegenseitigen Liebe diejenige Liebe, „die der Vater in der Sendung des Sohnes zeigte, die Liebe, welche der Sohn zeigte, als er sein Leben hingab. Solche Liebe unter Christen ist eine Offenbarung an die Welt." „Obwohl sich dort nichts Äußerliches nach Art der volkstümlichen eschatologischen Erwartung kundtun wird, wodurch die Welt zum Glauben angetrieben würde, wird dennoch dort eine Epiphanie an die Welt stattfinden: die Offenbarung der göttlichen Liebe in Christus, wie sie tätig ist in der liebenden Einheit seines Volkes." „Nicht durch ein grobes Mirakel des Kommens auf den Wolken, sondern nur durch eine solche Offenbarung kann die Welt zum Glauben geführt werden" (S. 405 f.).

Mit dieser Botschaft ist der Evangelist – so meint Dodd – in tiefem Einvernehmen mit Jesus selbst. Denn Dodd hatte schon in seinem berühmten früheren Werk, „The Parables of the Kingdom" (S. 50 f.), behauptet, Jesus habe die Gottesherrschaft nicht nur als etwas in der Zukunft Kommendes verkündigt, sondern auch als in ihm selbst bereits verwirklicht, als die „realized eschatology". „Wenn der 4. Evangelist die Heilungstaten als ‚Zeichen' dafür darstellt, daß ‚ewiges Leben' zu Menschen kommt, so interpretiert er diese Sprüche in unseren frühsten Quellen richtig."

Wir haben hier nicht zu untersuchen, ob Jesus wirklich diese „realized eschatology" vertreten hat – W. G. Kümmel hat sich in seinem Buch „Verheißung und Erfüllung" (bes. S. 13 ff.) gegen diese Deutung der synoptischen Stellen ausgesprochen, und auch Barrett redet nicht von einer „realized eschatology", sondern von der Gottesherrschaft, „which began to be realized through the advent and ministry of Jesus" (S. 58). Das entspricht der Formel „sich verwirklichende Eschatologie", welche Joachim Jeremias in seinem Gleichnisbuch (S. 162) der Formel Dodds entgegengestellt hatte. Wir werden uns darum lieber an die Erkenntnis halten, die sich an anderer Stelle (S. 406) ebenfalls bei Dodd findet: der Evangelist hat bewußt eine kühne Uminterpretation („bald reinterpretation") dessen vorgelegt, was man zu seiner Zeit für die Lehre Jesu hielt.

In unserem Zusammenhang kommt es aber vor allem darauf an, ob das 4. Ev. wirklich platonische Vorstellungen voraussetzt. Plato hat allerdings – und Dodd zitiert ausführlich Timäus 37 D–38 A: S. 149 f. – die Gegenwart als die einzig mögliche Aussage über die *ἀΐδιος οὐσία* bezeichnet, Vergangenheit und Zukunft dagegen Aspekte der Zeit genannt. Allein damit ist noch nicht bewiesen, daß ein „jetzt" wie in Joh. 5, 25 („die Stunde kommt und ist jetzt") aus platonischer Sicht heraus geschrieben ist oder daß die Aussagen „Im Anfang war das Wort" und „das Wort ward Fleisch" griechisches Denken widerspiegeln. Aber Dodd hatte hier keine Wahl. Er hatte richtig gespürt, daß sich die soeben genannten Sätze nicht vom AT und vom Judentum her begreifen lassen. Von der Gnosis als einer Gesamterscheinung, wie sie Jonas

und Bultmann verstehen, will er nichts wissen. So bleibt ihm nur übrig, dieses Fremde auf den Platonismus zurückzuführen. Damit hält er sich nicht nur in der humanistischen Tradition (die in England wohl ungebrochener ist als bei uns), sondern bekommt auch Theologen und Philologen wie Festugière, Langerbeck und Carl Schneider zu ungesuchten Bundesgenossen.

Aber noch wichtiger als die Frage, ob platonisches Denken berücksichtigt ist oder nicht, ist doch jene „reinterpretation" selbst, jene Umwandlung („transmutation": S. 395), welche Dodd dem Evangelisten zuschreibt. Nach Offb. 1, 7 – so stellt es Dodd dar – glaubten damals die kleinasiatischen Christen daran, daß bald die Parusie vor aller Welt erfolgen werde. „Kein Wunder, wenn die kleinasiatischen Leser des Johannes, durch den Mund des Judas, ausrufen: ‚Herr, was ist geschehen, daß du dich uns und nicht der Welt offenbaren willst?' (14, 22). Die Antwort zeigt, daß sich die wahre *παρουσία* in der wechselseitigen göttlichen *ἀγάπη* findet, die durch Christi Tod und Auferstehung ermöglicht wird (14, 23)." Diese Auslegung schreibt dem Evangelisten eine so kühne Entmythisierung zu, wie sie Bultmann nur je gewagt hat. Dodd hat sich allerdings mit dem harmlosen Wort „reinterpretation" begnügt. Darum hat er in England keine „Entmythologisierungs-Debatte" entfesselt. Aber man hat seine Lehre auch nicht einfach übernommen.

Barrett betont: „Das wahrhaft eschatologische Denken ist nicht verlassen: Jesus bereitet den Seinen einen Platz im Himmel vor und wird sie bei ihrem Tod oder am jüngsten Tag in die vorbereitete Wohnung aufnehmen" (S. 380); „der Hauptbezug von *ἔρχομαι*" (14, 3) „geht darum auf den eschatologischen Advent Jesu oder jedenfalls auf sein Kommen zu dem einzelnen Jünger bei dessen Tode" (S. 382). Ganz ähnlich hilft sich Lightfoot: In 14, 18 f. und 16, 16–22 kommt Jesus zu den Jüngern noch in der Welt, „während das Kommen in 14, 3 sich auf die endgültige Aufnahme der Jünger durch ihren Meister in seines Vaters Hause bezieht" (S. 276). So oder so wird die Unterscheidung zweier Parusien wieder eingeführt. Damit ist die „bald reinterpretation", welche Dodd bei Johannes festgestellt hatte („His return to His disciples . . . *is* His second advent": S. 395), beseitigt zugunsten der traditionellen Trennung von erstem und zweitem Advent.

Dodd versucht also entschlossen, die Christusbotschaft des 4. Ev. als Überführung der Zukunftseschatologie in das Jetzt der Hörer zu verstehen. Für Dodd stellt sich dieses Jetzt, wenn wir ihn recht verstehen, darin ein, daß der Mensch in diesem Augenblick von den Kräften der Ewigkeit absorbiert wird: der Christ, der seine Brüder liebt, geht damit in die Ewigkeit ein. Wenn Dodd die Sprache einer Existenzphilosophie benutzte, so könnte er sagen: Im Jetzt der Liebe gewinnt der Mensch seine eigentliche Existenz. Aber so spricht Dodd nicht, weil ihm Plato nähersteht als Heidegger.

Der Unterschied zwischen Dodds und Bultmanns Johannesverständnis entspringt aber nicht daraus, daß sich der eine dieses, der andere jenes philosophischen Hilfsmittels bedient, sondern er kündigt sich nur darin an. Wir haben darum keine Veranlassung, auf Bultmanns Existenzlehre als solche einzugehen. Unsere Aufgabe hier besteht vielmehr darin, das Johannesverständnis Bultmanns nachzuzeichnen und die damit verbundenen Fragen und Bedenken anzudeuten.

Bultmann – wir stützen uns auf seine Zusammenfassung der johanneischen Lehre in §§ 42–50 seiner „Theologie des NT" – führt den Leser zu der zunächst befremdenden Erkenntnis, daß Jesu Werke seine Worte sind (seine σημεῖα sind verba visibilia), und daß diese sich auf das Wort zurückführen lassen: er sei der Offenbarer. Im gnostischen Mythus konnte sich der Offenbarer darauf beschränken, weil dort der so angesprochene Mensch nun im Offenbarer sein wahres Selbst wiedererkannte und dadurch aufs neue mit seiner himmlischen Heimat verbunden war. Da jedoch das 4. Ev. diese gnostische Lehre vom Wesen und Fall der Seelen nicht bringt, „so scheint bei ihm nur das bloße ‚Daß' der Offenbarung zu bleiben" (S. 413). „Dies bleibt aber kein leeres, da" die Offenbarung „als die Erschütterung und Negierung aller menschlichen Selbstbehauptung und aller menschlichen Maßstäbe dargestellt wird" (S. 414). Denn „daß in Jesus Gott selbst begegnet, und zwar gerade in Jesus als einem Menschen, an dem nichts Äußerliches wahrnehmbar ist als seine kühne Behauptung, daß in ihm Gott begegne – darin liegt die Paradoxie des Offenbarungsgedankens" (S. 397). Der Offenbarer ist nichts „als ein bestimmter geschichtlicher Mensch, Jesus von Nazareth. Und die Frage: warum gerade dieser? darf nicht beantwortet werden, wenn nicht der Anstoß, der wesenhaft zur Offenbarung gehört, zunichte gemacht werden soll" (S. 415). Gerade als solche Negierung der menschlichen Maßstäbe und Selbstbehauptung ist die Offenbarung aber „die Bejahung und Erfüllung der menschlichen Sehnsucht nach Leben, nach echter Wirklichkeit" – für den Glauben (S. 414).

Bultmann sucht den Sinn dieser Offenbarung über das Gesagte hinaus noch dadurch weiter zu klären, daß er zeigt, „welche Bewegung sich im Glauben vollzieht" (S. 416). Der Glaube ist das erkennende Hören des Wortes (S. 416.). Aber da dieses Wort der Anspruch Jesu ist, daß in ihm Gott begegne, ist der Glaube die Überwindung des damit gegebenen Anstoßes, Abkehr von der Welt, ihren Maßstäben und Urteilen, ihrem Selbstverständnis; er ist Entweltlichung, „Preisgabe der Scheinsicherheit und Lebenslüge, Bereitschaft, aus dem Unsichtbaren und Unverfügbaren zu leben, also völlig neue Maßstäbe anzunehmen von dem, was Tod und Leben heißt, und das Leben zu empfangen, das Jesus gibt und ist, und das weltlich nicht aufweisbar ist" (S. 422). Der gnostische Schicksalsdualismus ist hier zum Entschei-

dungsdualismus geworden, und der Glaube entscheidet gegen die Welt und für Gott. Als solche Entscheidung ist der Glaube Übergang in die eschatologische Existenz, die den Tod schon hinter sich hat und der die δόξα zu eigen geworden ist in der Erkenntnis, durch die sich der Glaubende bestimmen läßt, in der Freiheit von der Welt und der Sünde (S. 427), in der Verpflichtung zum Lieben (S. 428), im Frieden, der weder äußere Sicherheit noch eine Verfassung der Seele ist (S. 429), und der Freude, die nie als Zustand wirklich wird, sondern nur als Akt in der Überwindung der λύπη: der Glaubende versteht sich selbst in seiner Welt (S. 430).

Diese eschatologische Existenz besteht nicht in einem direkten Verhältnis zu Jesus oder Gott (S. 431). Zum Erhöhten gibt es in der Welt kein direktes Verhältnis; die Distanz bleibt (ebda). „Die alte urchristliche Vorstellung von seiner Parusie ist preisgegeben; die Welt wird von seinem Wiederkommen nichts wahrnehmen" (S. 432). Der Offenbarer vermittelt dem Glaubenden ein Verhältnis zu Gott im Verhältnis des Gebets, das – „weil nicht mehr von Wunsch und Angst um seine weltliche Zukunft bestimmt" – der Erhörung gewiß ist (S. 433). Der Paraklet, der Geist, ist die Kraft der Erkenntnis und der Wortverkündigung in der Gemeinde, die eine Gemeinde der gesammelten Einzelnen ist (S. 434–439).

Überblickt man diese Zusammenfassung, so sieht man alsbald: das Entscheidende ist nach Bultmann das glaubende Hören des Offenbarungswortes. Aber dieses Wort besteht nach Bultmann nur in der Behauptung, daß Jesus der Offenbarer ist! Damit scheint die Offenbarung ihren Inhalt so gut wie ganz zu verlieren. Dieser Schwierigkeit begegnet Bultmann, indem er den verbleibenden Rest eines Inhalts, das „Daß" des Gekommenseins des Offenbarers, so interpretiert: Mit dem ἐγώ εἰμι behaupte Jesus, daß er, dieser bestimmte geschichtliche Mensch, Gott sei. Diese Behauptung stelle den Hörer vor die Entscheidung, ob er die menschlichen Maßstäbe (nach denen Gott eben nicht ein Mensch ist) sich zerbrechen lassen will und damit die menschliche Selbstherrlichkeit aufgibt und frei wird für den Nächsten und offen für die Zukunft, oder nicht. In Bultmanns Darstellung tritt es vielleicht nicht so deutlich heraus, daß alle seine Aussagen über den Glauben tatsächlich aus der Entscheidung gegenüber jener einen Behauptung abgeleitet sind. Aber da nach Bultmann die Botschaft des johanneischen Christus nur diesen einen Inhalt besitzt („ich bin der Offenbarer!"), müssen alle anderen Aussagen – z. B. über die mir gewährte Vergebung – aus der Entscheidung angesichts jenes „Paradoxes" herausgeholt werden. Das erinnert auffallend an Kierkegaards Gedanken in den „Philosophischen Brocken" (S. V. Band IV, S. 266): wenn die erste Generation nur das eine Notabene hinterlassen hätte: „Wir haben geglaubt, daß der Gott anno so und so sich gezeigt hat in der geringen Gestalt eines Knechts, unter uns gelebt und gelehrt hat, und als-

dann gestorben ist", so genüge das völlig. Denn alles Historische könne nicht mehr als Veranlassung zum Glauben sein. Dann muß auch ein Minimum an Historie genügen.

Entspricht aber ein solches Verständnis der Meinung des 4. Evangelisten? Zunächst wird man fragen dürfen, ob er wirklich jene Identität von Jesus und Gott aussagen will. Mag Johannes auch nicht einfach die Lehre der späteren Konzile vortragen, darin stimmt er doch mit ihr überein, daß er Jesus – unbeschadet seiner Einheit mit dem Vater! – als Person von diesem unterscheidet. Bultmann hat Joh. 1, 1 unter Berufung auf den (geläuterten) Offenbarungsbegriff des Evangelisten so ausgelegt, daß die Zweiheit der göttlichen Personen verschwindet: „denn man kann doch nicht verstehen, er war ein Gott, ein Gottwesen, als ob *θεός* ein Gattungsbegriff wäre wie *ἄνθρωπος* oder animal, so daß es zwei göttliche Wesen geben könnte" (Kommentar S. 16). Aber es handelt sich nicht darum, daß *θεός* als Gattungsbegriff verwendet wird, sondern *θεός* und *ὁ θεός* werden voneinander ebenso unterschieden wie bei Philo (s. o. S. 318). Und steht es nicht bei Paulus ganz ähnlich? Er lehrt Phil. 2, 9 ff., daß Gott Jesus den Namen gegeben hat, der über alle Namen ist, und betont doch 1 Kor. 15, 27 f., daß der Messias, wenn er sein Werk vollbracht hat, sich dem unterordnen wird, der ihm alles untergeordnet hat. Damit scheint uns aber das Bultmannsche Verständnis eben jenes Punktes bedroht zu sein, von dem aus er alle weiteren Aussagen gewinnt.

Dann könnte man aber auch die „mythischen" Sätze des Evangelisten nicht mehr so einfach als bloß entlehnte mythische Ausdrucksweisen ohne mythischen Sinn fassen. Bultmann müßte hier überdies deutlich machen, warum der Evangelist eigentlich zu solchen mythischen Wendungen gegriffen hat. Wäre er sonst von seinen Hörern nicht verstanden worden? Aber helfen gerade unter solchen Umständen diese „mythischen" Umschreibungen? Hätten sie nicht vielmehr die Hörer in die Irre geführt? Man macht sich – Bultmann ist ja nicht der einzige, der den Evangelisten (zu Missionszwecken?) eine ihm im Grunde fremde Sprache reden läßt – u. E. die Schwierigkeit nicht hinreichend klar, die eine solche Annahme in sich schließt. Liegt es nicht viel näher, daß der Evangelist diejenige Sprache spricht, welche ihm selbst für das, was er darstellen wollte, sachgemäß und richtig schien?

Damit wird keineswegs bestritten, daß Bultmann eine Interpretation des 4. Ev. von faszinierender Geschlossenheit gibt, die in ihrer Art die üblichen Auslegungen der Kommentare ebenso durchbricht wie einst Barths „Römerbrief". Damit zwingt Bultmann die Exegeten, den wohlgepflegten Park der traditionellen Deutungen zu verlassen und das Neuland zu betreten, das er mit seiner existentialen Interpretation erschlossen hat. Sein Kommentar zum 4. Ev. wird den weiteren Verlauf der Forschung – in Zustimmung *und* Widerspruch – bestimmen.

Christliche Erziehung?

Neuere Literatur zur Religionspädagogik

Von Hannelis Schulte

Verzeichnis der besprochenen Bücher:

Georg Bertram: Artikel *παιδεύειν*. Theologisches Wörterbuch zum NT. Bd. V. S. 596–624. Stuttgart 1952. Kohlhammer. – Gerhard Bohne: Aufgabe und Weg der Erziehung. Hamburg 1953. Furche, 296 S. – Konrad Bruder: Vom Glauben und Leben des Christen. Wort und Zeugnis 9. Bd. Bonn 1956. Diesterweg. 64 S. – Christian Caselmann: Die Gefahren des Religionsunterrichts. Stuttgart 1951. Metzler. 51 S. – Michael Fordham: Vom Seelenleben des Kindes. Zürich 1948. Rascher. 225 S. – Oskar Hammelsbeck: Der kirchliche Unterricht. Aufgabe – Umfang – Einheit. München 1947. Kaiser. 314 S. – Ders.: Evangelische Lehre von der Erziehung. München 1950. Kaiser. 267 S. – Ders.; P. S. Minear; G. C. van Niftrik: Erziehung und Menschenbild. Theologische Existenz heute. Neue Folge. H. 38. München 1953. Kaiser. 76 S. – Albert Huth: Lerne deine Kinder kennen. Nürnberg 1951. Die Egge. 158 S. – Ernst Jahn: Religionsunterricht und Jugendseelsorge in psychologischer Sicht. Heidelberg 1955. Quelle und Meyer. 176 S. – Werner Jentsch: Urchristliches Erziehungsdenken. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 45. Bd. 3. H. Gütersloh 1951. Bertelsmann. 302 S. – Paul S. Minear: s. Hammelsbeck. – Erich Neumann: Zur Psychologie des Weiblichen. Zürich 1953. Rascher. 182 S. – G. C. van Niftrik: s. Hammelsbeck. – Friedrich Wilhelm Petri: Die Christenlehre in Kirche und Berufsschule. 2. Aufl. Gladbeck 1953. Heilmann. 204 S. – Martin Rang: Handbuch für den biblischen Unterricht. 3. Aufl. Tübingen 1948. Furche. 313 und 328 S. – Martin Stallmann: Zwischen Konfessionalität und Liberalität. Der Glaube und die Freiheit in der Lehrerbildung. Frankfurt a. M./Berlin/Bonn o. J. Diesterweg. 64 S.

Im Mittelpunkt der Religionspädagogik steht heute der Religionsunterricht, ein Feld voller Spannungen. Hier überschneiden sich auf der einen Seite die kirchlichen und staatlichen Bestrebungen, auf der anderen die theologischen und pädagogisch-psychologischen Überlegungen. Darüber

hinaus wird er als Ausgangspunkt für eine angestrebte evangelische Erziehungslehre genommen.

Die folgende Besprechung wird in ihrem I. Teil Werke behandeln, die von grundsätzlicher Bedeutung für die Religionspädagogik sind, im II. Teil eine Reihe von Büchern auf ihre Verwendbarkeit in religionspädagogischer Hinsicht prüfen. Der I. Teil erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, er will nur den Stand der Diskussion an einigen auffallenden Punkten kennzeichnen.

I. Teil. Zum Grundsätzlichen

1. Der Religionsunterricht.

Angesichts der Spannungen auf dem Gebiet des Religionsunterrichts[1]) ist es nicht verwunderlich, daß wir eine Broschüre vorfinden, die von den „Gefahren des Religionsunterrichts" handelt. Sollte man sie allerdings in der Meinung aufschlagen, hier würde nun scharf geschossen, so beruhigt (oder enttäuscht) einen bereits die erste Seite. Denn Caselmann will keinen „Angriff gegen den Religionsunterricht an sich oder gegen Religion als Schulfach" führen. Was er wohl besser „die Gefahren *im* Religionsunterricht" genannt hätte, sind: der mangelnde Rückhalt im Elternhaus, das Vorherrschen der abstrakten Begriffe, der Autoritätsstandpunkt des Lehrers, der eine „unfehlbare" Lehre verkündet, und die Überlastung der Kinder mit Auswendiglernen. Er fordert dagegen, daß die Anschaulichkeit der biblischen Geschichten an die Stelle der Abstracta tritt; daß der Lehrer die Liebe und das Vertrauen der Kinder gewinnt und so viel von ihrem Empfinden weiß, daß er nicht Korn auf die Tenne schüttet, sondern Samen der gepflügten Erde anvertraut; daß die Lieder beim Singen gelernt werden und anderes auf freiwilliger Grundlage. Hierbei, wie in dem kurzen Abriß zur Geschichte der Pädagogik („von den christlichen Erziehern"), finden wir viel feine und beherzigenswerte Gedanken. Wichtig ist der Appell, den Kindern nicht durch einen schlechten Religionsunterricht den Zugang zum Evangelium zu verbauen; wichtig sind die Hinweise, wie man es besser machen kann, aber die Frage bleibt, warum C. an der grundsätzlichen Problematik des Religionsunterrichts vorbeigeht.

1) Zur rechtlichen Lage des Religionsunterrichts: Wir haben heute in Deutschland drei Haupttypen. In der Ostzone stellt die Schule den Raum, alles andere besorgt die Kirche; in Nordwestdeutschland wird er als ordentliches Lehrfach von staatlichen Lehrern, die Religion als ein Fach haben, erteilt. In Süddeutschland ist er zwar ordentliches Schulfach, doch geben ihn kirchliche oder kirchlich beauftragte Lehrkräfte (vielfach Volltheologen), und er steht unter kirchlicher Aufsicht.

Es gibt Fächer, die dem Schüler ein Wissen bieten, das er als brauchbar empfindet und sich deshalb aneignet. Es gibt Fächer, die dem Schüler Interessantes und Schönes vermitteln, das er als Bereicherung seines Lebens empfinden kann. Aber der Religionsunterricht habe es mit dem Worte Gottes zu tun, so betont Rang gleich zu Anfang seines „Handbuchs für den biblischen Unterricht", ja er müsse als Verkündigung, als Anrede verstanden werden. Bedingt das nicht notwendig die Freiwilligkeit dieses Unterrichts? Lehnen denn Schüler den Religionsunterricht nur ab, weil er langweilig ist, nicht vielmehr gerade deshalb, weil sie spüren, daß der Glaube, der etwas Freiwilliges ist, im Bereich der Schule zwangsläufig gefordert oder vorausgesetzt wird?

Nun unterscheidet R. zwischen der Bereitschaft des Schülers, „Gottes Wort als ein Wort der Autorität zu hören", als der unerläßlichen Voraussetzung des Religionsunterrichts – andernfalls soll der Schüler sich abmelden oder der Lehrer ihn ausschließen (S. 25/26) – und dem, „daß der Schüler dieses autoritäre Wort auch als lebendiges Wort empfindet und sich persönlich getroffen fühlt" (S. 26), was zur besonderen Verantwortung des Lehrers gehört. Auch fordert er für die innere Gestaltung des Unterrichts, daß der Lehrer seine Schüler „freigibt", also nicht mit Bekehrungseifer und Fanatismus überfällt. R. hat also das Problem wenigstens empfunden, das aus der Stellung des Religionsunterrichts als „ordentliches Lehrfach" erwächst, doch verdeckt er es durch den Hinweis auf die Kindertaufe und der durch sie bedingten Notwendigkeit christlicher Erziehung (S. 27 und 100 ff.). Aber gerade die Kindertaufe, die ohne ihr Zutun geschah, und die Konfirmation, der sie sich oft unter dem Druck der Sitte fügten, wird von den Schülern weithin kritisch gesehen.

Weil R. die ganze christliche Erziehung mit der Zugehörigkeit der Lehrer und Schüler zur Kirche (als bewahrender Volkskirche und streitender Bekenntniskirche Kp. IV) begründet, stellt er das „andächtige Hören" in den Mittelpunkt und möchte den Unterricht „liturgisch" gestaltet sehen. Doch weist er auch auf die Wichtigkeit der „Schülerfrage" und die Durcharbeitung des Stoffes durch das Aufstellen von Paradoxen (Reizfragen) hin. Die Anschaulichkeit ist für R. das wichtigste methodische Erfordernis. Hierfür gibt er viele konkrete Hinweise: so für die „Erklärung der Bibel durch die Bibel", für das Aufgreifen der „Grenzsituationen", für die Verwendung der Beispielgeschichte, und verdeutlicht das alles in den Besprechungen einzelner Schriftabschnitte des Alten (Bd. I Tl. 3) und Neuen Testaments (Bd. II) sowie in den Stundenbildern. Beim Alten Testament ist die nüchterne und kritische Betrachtungsweise hervorzuheben, die alle heilsgeschichtliche Nivellierung vermeidet. Recht ausgelegt ist es, wenn „die Menschenwelt des AT für uns zum Abbild der Christenheit wird" (Bd. I, S. 222). Auch bei der Erklärung des

NT geht es R. um „das gute Gewissen des Lehrers", was sich besonders in dem ausführlichen Kapitel über das Wunder zeigt (Bd. II Kap. 3). So wird trotz gelegentlichem Wunsch nach schärferer begrifflicher Klarheit (z. B. Bd. II S. 25: „der theologische Historiker") der Religionslehrer für die grundsätzliche Besinnung wie für die praktische Durchführung seines Unterrichts aus dem Werk von R. eine Fülle von Anregungen empfangen.

Als Weiterführung der von Bohne und Rang gewonnenen Erkenntnisse versteht sich das Buch von Hammelsbeck „Der kirchliche Unterricht", in erster Auflage (1939) während des „Dritten Reichs" geschrieben. Wer aber nach dem Titel erwarten sollte, hier eine ausführliche Erörterung religionspädagogischer Probleme zu finden, hat sich gründlich geirrt. Für den Religionsunterricht stehen von über 300 Seiten gerade 16 zur Verfügung. Man könnte das Werk eher einen „Abriß der praktischen Theologie unter dem Gesichtspunkt der Lehre" nennen. Alles kreist um den Aufbau der Gemeinde, was durchs „Unterrichten", d. h. das „Richten" der Menschen „unter" Christus geschieht. Nun wird dieser Grundgedanke des Buches mit solcher Geschlossenheit und Kraft durchgeführt, daß man sich mit den Brosamen, die für die Religionspädagogik abfallen, begnügen könnte, wenn nicht eine Begriffsunterscheidung stutzig machte. H. unterscheidet zwischen dem „missionarischen" Lehren und dem „Halten"-lehren – und das in einer Exegese des Taufbefehls, deren Unhaltbarkeit gegenüber dem griechischen Text er sich selber bewußt ist (S. 39). Überlegungen über einen etwaigen Unterschied zwischen Missionspredigt und Gemeindepredigt müssen nicht unbedingt falsch sein, aber H. teilt die beiden Bereiche so auf: der missionierende Unterricht (Rel.unt., Konf.unt.) lehrt „das Was: die großen Taten Gottes, den Einbruch der Offenbarung als ein Geschehenes", der innergemeindliche Unterricht aber „das Wie": „die Heiligung" (S. 33). Wer durch den missionierenden Unterricht „Gott hörig" geworden ist, lernt nun, in der Kraft Gottes das Evangelium zu halten. Wiewohl H. Kierkegaard zitiert: „Das Evangelium weiß: das Verstehen kommt erst nach dem Gehorchen, nicht vorher", will er doch in dem voraufgehenden missionierenden Unterricht das Evangelium nur zu Gehör bringen (S. 192). Was ist das für ein Unterricht, der nur zeigen will, *daß* es die 10 Gebote gibt, nicht *wie* sie zu halten sind? (S. 34). In ähnlicher Weise macht H. in dem kurzen Kapitel zur Methodik (S. 124 ff.) einen Unterschied zwischen dem Skopus der Geschichte, der immer ausschließlich auf Christus weist, und dem Tropus: „Was geht das mich an?" Im missionierenden Unterricht darf nur der Skopus der Geschichte (+ der „eisernen Ration" im Lernwort) dem Schüler darlegt werden, den Tropus behält der Lehrer sich selber, bzw. dem Unterrichten der mündigen Gemeinde vor. Und was soll man zu folgendem Satz sagen: „Verkündigung und Lehre gehen in eins; während aber das verkündigte Wort un-

mittelbar mit dem heiligen Gott zu tun hat und in Ewigkeit dasselbe bleibt, geht die Lehre das vergängliche Leben des Menschen in seiner Geschichte an"? (S. 212). Was ist das für eine seltsame Unterscheidung, die die objektive Lehre („das Was", den Skopus und nun auch noch gar „die Verkündigung") von der subjektiv gerichteten Lehre abschneiden will? Da helfen alle Beschwichtigungsversuche nichts: zwischen dem Nichtglaubenden (dem man „das Was" bietet – wie soll er da eigentlich zum Glauben kommen?) und dem Glaubenden, dem Glied der lebendigen Gemeinde, klafft ein solch garstiger breiter Graben, daß der berühmte „Sprung des Glaubens" hier zu einer Weitsprungübung wird.

Man schaue sich das Leben eines Gemeindeglieds nach H.'s Wunschbild einmal an: abgesehen von dem sonntäglichen Gottesdienst, dem täglichen Bibellesen und den Hausandachten empfiehlt sich die Teilnahme an einem Bibellesekreis und der aktive Helferdienst in der Gemeinde, etwa im Kindergottesdienst oder der „Kinderlehre", in die kirchliche Eltern ihre Kinder noch außer Religionsunterricht und Konfirmandenunterricht schicken; für die Jugendlichen die Teilnahme an einer Jugendgruppe. Alles sehr schön – aber was ist mit den Menschen, die das nicht tun? Sie gehören zwar zur Volkskirche – sind sie aber nach H.'s Meinung Christen? Und wenn nun dieses christliche Normbild den Religions- und Konfirmandenunterricht beherrscht? „Allein von der Gemeinde her kann ein christlicher Religionsunterricht mit Vollmacht erteilt werden" (S. 55 vgl. S. 60). Deshalb sind die Fragen der Pädagogik, der Methode, des Historischen so unwichtig gegenüber „der Offenbarung". Deshalb taucht „die Seelsorge" zwar im Zusammenhang mit dem Konfirmandenunterricht auf – wie überhaupt der Abschnitt über die Konfirmation m. E. der beste im ganzen Buch ist – aber in keiner Weise beim Religionsunterricht. In diesem hat der Schüler nur zu lernen, was ihm im missionierenden Unterricht der Kirche beigebracht werden soll[1]).

H. hat seine Ansichten über den Religionsunterricht noch einmal in seinem 1950 erschienenen Buch „Evangelische Lehre von der Erziehung" dargelegt[2]): „Es kommt alles darauf an *‚hören zu lehren'*." Die Unterscheidung zwischen dem „Was" und dem „Wie" taucht glücklicherweise nicht mehr auf; auch spürt man gegenüber einer gewissen konzentrierenden Enge der Kirchenkampfzeit eine größere Weite und Freizügigkeit.

Hier berührt H. auch kurz die Frage der Wahrhaftigkeit des Religionslehrers. Er biegt sie ab auf das Problem der subjektiven Gläubigkeit, für die es allerdings keinen Maßstab gibt. Vielmehr: „Wir müssen uns auch ganz

1) Vgl. dazu Rang Bd. I, S. 98/99: „Die missionarische Aufgabe kann nur Nebenaufgabe des Religionsunterrichts sein, weil Mission sich im Regelfall an die Erwachsenen und nicht an die Kinder zu wenden hat."

2) Siehe unten S. 346 f.

nüchtern beugen vor dem inneren Gehalt des Überlieferungsguts." „Bloße Sachverständigkeit" ist unzureichend (S. 125). Was heißt das für dieses schwerste Problem des Religionslehrers? Ob nicht aus dem kritischen „bloßen Sachverstand" in aller Wahrhaftigkeit eine größere Freude an der Sache kommen wird als aus der „Beugung vor dem inneren Gehalt des Überlieferungsguts"? Ist es nicht diese Freude an der Sache, die dem Unterricht seine innere Lebendigkeit gibt und auch den Schüler zum „Hörenlernen" führen kann?

Ein Gebiet der Religionspädagogik, das bei Rang und Hammelsbeck im Hintergrund bleibt, ist die Christenlehre[1]) und der Berufsschulunterricht. Diese Lücke versucht Petri zu füllen. Nach einer Einleitung über die Geschichte der Christenlehre, zu der er viele interessante Bestimmungen aus alten Kirchenordnungen beibringt, und einer Übersicht über den Bestand zu Beginn des Kirchenkampfes folgen kurze Bemerkungen über Methodik und liturgischen Aufbau der Christenlehre sowie zur Berufsschulpädagogik. Den Hauptinhalt des Buches machen aber 70 Katechesen aus, die meist anhand der Eisenacher Perikopen durchs Kirchenjahr gehen. Sieht man sie durch, so merkt man immer wieder, daß das Buch im „Dritten Reich" entstanden und 1953 „im wesentlichen unverändert" in 2. Auflage abgedruckt wurde. Warum eigentlich unverändert? Mußte all das stehenbleiben, was – leider – in die christliche Katechesensprache jener Zeit eingedrungen war?

Einige Beispiele: Von Johannes dem Täufer wird wiederholt gesagt, er sei „gesund an Leib und Seele" gewesen (woher weiß das der Verfasser?), „kein Neidling", „ein rechter Führer seines Volkes" (S. 46). – Bei der Aufzählung von Regierenden, die sich schuldig gemacht haben (ohne Erwähnung von Hitler!): „Es ist Sünde, wenn in Rußland heute volks- und rassefremde Elemente sich die Herrschaft angemaßt und ein Volk physisch, psychisch, religiös zugrunde richten" (S. 105). – Oder zum „Heldengedenk-Sonntag" Reminiscere (Text: Hebr. 12, 1. 2; „Wolke von Zeugen"): „In den Wolken ziehen über den lebenden Streitern die gefallenen mit, die noch lebenden gewissermaßen anspornend, mahnend, fürbittend (sic!). So ziehen auch unsere Toten, unsere Helden mit uns . . ." (S. 71). – Zum 1. Mai (Text: 1. Kor. 3. 9a; „Wir sind Gottes Mitarbeiter"): „Das ist protestantische Berufs- und Arbeitsauffassung: Ob einer am Hochofen . . . schafft . . . . oder mit der Waffe in der Hand als Soldat die Sicherheit seines Landes verteidigt . . . er steht mit seinem Dienst in Gottes Auftrag" (S. 107).

Kann man das heute noch dem Berufsschullehrer oder dem sich auf die Christenlehre vorbereitenden Pfarrer in die Hand drücken? Von der ganzen heutigen Problematik – Krieg im Atomzeitalter, Kriegsdienstverweigerung,

1) Unter „Christenlehre" ist hierbei die Unterweisung verstanden, die sich in gottesdienstlichem Rahmen am Sonntag an die konfirmierte Jugend wendet. In der Ostzone wird „Christenlehre" jetzt für „Religionsunterricht" verwendet.

Demokratie, Entmythologisierung – kein Wort. Und das nennt sich dann noch gegenwartsnahe und lebenswahre Gestaltung des Berufsschulunterrichts (S. 31)!

Sehr viel erfreulicher zu besprechen ist das als Unterrichtsbuch für Dogmatik und Ethik auf der Oberstufe von Bruder bearbeitete Heft: „Vom Glauben und Leben des Christen". Es bietet auf ca 50 Seiten eine verständliche knappe Darlegung der wichtigsten Lehrstücke, geordnet in fünf Abschnitte, die „vom Glauben" über die „Gotteserkenntnis in Christus", die „Erlösung durch Christus" und die „Gemeinschaft mit Christus im Heiligen Geist" zum Leben des „Christen in der Welt" führen, worauf im Anhang die wichtigsten Lehrentscheidungen der katholischen Kirche entsprechenden Ausführungen aus dem evangelischen Bereich gegenübergestellt werden. Wie die Inhaltsübersicht zeigt, ist der Abriß stark christozentrisch gehalten und trinitarisch gegliedert. Er beginnt nicht mit dem „Wort Gottes", sondern „dem Glauben", hat in der Sakramentslehre und auch sonst lutherische Anklänge, greift aber in anderem auf reformierte Traditionen zurück und ist wohl so gehalten, daß er in jeder Landeskirche, gleich welcher konfessionellen Prägung, Verwendung finden kann. Ob ihn auch jeder Religionslehrer wird benutzen wollen, ist eine andere Frage. Denn abgesehen von dem grundsätzlichen Problem der Behandlung der Glaubenslehre in geschlossenem Zusammenhang wird man sich fragen müssen, ob ein derartiges Buch in der Hand des Schülers dem Unterricht förderlich oder hinderlich ist. Erfreulich sind bei jedem Abschnitt die angegebenen Bibelstellen und Gesangbuchlieder sowie die „Anstöße zum weiteren Nachdenken", die meist heute geläufige Redensarten aufgreifen und so ein stark apologetisch gehaltenes Gespräch mit dem modernen Menschen herbeiführen wollen. Es fällt aber auf, daß jede kritische Frage an die Bibel und die kirchliche Überlieferung dabei fehlt. Wenn z. B. die Auferstehung „weder ein raffinierter Betrug der Jünger . . . noch das Erzeugnis ihrer frommen Phantasie" ist, sondern eine „Tatsache" (S. 23), so hilft alle Betonung des „pro me" nichts: wer mit diesen „Tatsachen" nichts anfangen kann, wird auch seine Schüler auf der Oberstufe (!) mit solchen mythologischen Resten nicht belasten wollen.

Noch deutlicher wird das bei dem folgenden Abschnitt über die „Himmelfahrt", wo der Verfasser selbst die Schwierigkeit empfindet und vor dem „Vorstellen" und „Ausmalen" warnt, den biblischen Berichten (sic!) aber sonst unbefangen folgt, auch was die „40 Tage" betrifft, d. h. im Ganzen all die verschiedenen Traditionen fröhlich harmonisiert.

Auch die Christozentrik ist nicht jedermanns Geschmack, wenn sie von der Schöpfung über die Erlösung und christliche Gemeinschaft bis in die Ethik durchgeführt wird. Was soll man etwa darunter verstehen, wenn es auf S. 48 heißt: „Auch die Ehe ist nach christlichem Verständnis mehr als eine Arbeits- oder Wirtschaftsgemeinschaft zwischen zwei „Ehepartnern", auch mehr als eine Liebes-

gemeinschaft im üblichen Sinn" (sic!). Vielmehr bildet den tragenden Grund einer Ehe „die gemeinsame Liebe der Eheleute zu Christus", nicht aber die sonst ganz achtenswerte „Liebe der Eheleute zueinander" (S. 49).

Immerhin wird dieser Versuch des „Herborner Arbeitskreises für evangelische Jugendunterweisung" auch dem Lehrer, der sich nicht zur direkten Benutzung entschließen kann, viel Anregung bieten – und sei es auch nur, um sich am Gegensatz seine eigene Position zu verdeutlichen.

Wer nach den Büchern, die die „Kirchlichkeit" der „Evangelischen Unterweisung" in den Vordergrund stellen, zu dem greift, was Jahn über „Religionsunterricht und Jugendseelsorge in psychologischer Sicht" zu sagen hat, wird erleichtert aufatmen, weil hier nun endlich der Schüler ernst genommen wird, der Schüler mit seinen Erwartungen und Fragen, seinem Trotz und seiner Freude an komischen Situationen. Daß der „Religionsunterricht immer zugleich Seelsorge an jungen Menschen ist", zwingt zur Beachtung der Entwicklungsstufen im Jugendalter, der fördernden oder hemmenden Elemente in der Umgebung oder im Seelenleben des Kindes.

So wird z. B. für die über 15 Jahre alten Schüler von einem starren Lehrplan abgeraten und die Gestaltung des Unterrichts von den Schülerproblemen aus empfohlen (S. 45). Harnacks Wort von der „religiösen Schonzeit" der 16–18 jährigen lehnt J. allerdings ab (S. 60), denn „die Jugend, die angeblich religiös geschont sein will, fragt von selbst nach den fundamentalen Problemen und nimmt zu ihnen Stellung". Gewiß; doch ist wohl Harnacks Anliegen gewahrt, wenn der Religionsunterricht in dieser Altersstufe zu dem Ort wird, an dem die Fragen und Probleme der Schüler zur Sprache kommen, da ja der Religionsunterricht weithin der einzige Platz im kirchlichen Leben ist, wo Kritik, Unverständnis und Frage ihren Ausdruck finden können, während sie sich beim Erwachsenen gewöhnlich nur im Fortbleiben vom Gottesdienst und andern kirchlichen Veranstaltungen äußern. Indem er *diese* Aufgabe wahrnimmt, erfüllt der Religionsunterricht seine kirchliche Funktion.

Auch korrigiert J. von seinen Erfahrungen aus das merkwürdige Verhältnis des „Was" zu dem „Wie", welches wir bei Hammelsbeck fanden. Weil das kleine Kind zunächst an „Gut und Böse" interessiert ist und nach der Anweisung zum Handeln verlangt, läßt er den Unterricht mit den 10 Geboten beginnen (S. 64 f.). Wenn J. allerdings die Erzvätergeschichten unter dem Gesichtspunkt einer „religiösen Moralkunde" erzählt wissen will, weil sie (wie das ganze AT!) ihre Gestalten nach der „Schwarz-Weiß-Manier" schildern, so kann man sich nur wundern. Denn erstens muß man bei einem solchen Verfahren diesen Geschichten ziemlich Gewalt antun, und zweitens erfüllen sie so, wie sie sind, gerade die wichtige Aufgabe, den Schülern zu zeigen, daß Gottes Liebe und „Wahl" sich nicht nach dem moralischen Stand der

Menschen richtet, sondern daß er seine Sonne scheinen läßt über Gute und Böse. Anders als in dieser Klammer wird man wohl keine christliche „Moralkunde" betreiben können. Überhaupt: so dankbar wir J. für seine jugendpsychologischen und pädagogischen Hinweise sein können – was er zum Stofflichen des Religionsunterrichts sagt, erregt allerlei Bedenken. In der Mitte steht für ihn die Gestalt Jesu, die er wie auch Rang unter der Überschrift „Begegnungen mit Jesus" zeichnen möchte: „Wandlung und Befriedigung der Seele kommt nur aus der Begegnung mit ihm" (S. 79). Jesus ist der Soter, der Heiland – und darum zeitlos. Die Synoptiker schildern ihn als den Gottmenschen, d. h. als den Menschen Jesus, wie er zur Göttlichkeit emporwächst" (S. 78, vgl. 85). Von der Entmythologisierung scheint J. nicht allzuviel begriffen zu haben. Sonst würde er nicht den Versuch unternehmen, die Wunder z. B. mit Hilfe der Psychotherapie für unerfindlich und also „wirklich" zu erklären, und würde er nicht den Begriff der „Glaubenssprache" da gebrauchen, wo man lieber etwas von „Verkündigung" hören würde. „Der Glaube hat seine eigene Sprache" (S. 24). „Und Glaubensbegriffe sind Symbole" (S. 28). Sie dienen der „Verständigung der Gläubigen untereinander" aber der Glaubenslose kann sie nicht begreifen (S. 35). Aufgabe des Religionsunterrichts ist es, die Kinder in diese Glaubenssprache einzuführen: durch bildhaftes Erzählen, Anschaulichkeit der Darstellung, durch Vermittlung der „Kraft, die von der Glaubenssprache Jesu ausgeht" (S. 29), durch Lied und Melodie, auch liturgischer Art.

Ja man merkt, hier wird „Religions"unterricht gegeben mit dem Ziel, die Kinder zur Begegnung mit dem „Religiösen", „dem Ewigen", dem Transzendenten zu führen. Denn „Hochziel alles Glaubens ist die Schauung Gottes" (S. 31). Auch wer dieses Ziel nicht als das seine anerkennt, wird vor der Geschlossenheit von J.'s Bemühungen Achtung empfinden und aus den psychologischen Beobachtungen und pädagogischen Ratschlägen manches lernen.

Soweit der Überblick über die Literatur zum Religionsunterricht. Was m. E. als dringende Themen übrigbleiben, sind: die Wahrhaftigkeit des Lehrers, die Freiheit des Schülers, der Ort des Religionsunterrichts in der Schule und seine kirchliche Funktion.

2. Allgemeine Pädagogik

Nach Bohne kann man die Aufgabe der Erziehung als „Wachstum und Entscheidung", ihren Weg mit dem Wort „Güte" angeben. „Gütige Autorität" – das ist die ethische Forderung an den Erziehenden. Autorität hat, wer dem Kinde etwas gibt; sie reicht so weit, wie das Gute, das man ihm vermittelt (S. 17). So ist Gott letzte Autorität, alle andere kann nur in der Verantwortung vor Gott recht ausgeübt werden (S. 81/82). „Autorität ist nur tragbar bei Güte" (S. 108). „Diese erzieherische Güte äußert sich vor allem im

Vertrauen, Verstehen und helfender Sachlichkeit oder Gerechtigkeit" (S. 117). So wird dem Kinde der „behütete Raum" geschaffen, den es zum Wachstum braucht: in der Familie (Kp. 10), in der Schule (Kp. 11) und in der Kirche (Kp. 12). Doch muß sich der Erzieher immer dessen bewußt sein, daß das Kind nur in der Entscheidung zu sich selbst findet und deshalb im behüteten Raum nicht festgehalten werden darf (S. 94 ff.); daß es wohl seine „Grundentscheidung" – von den Eltern etwa – „geschenkt" bekommt (S. 101), daß sie aber im Verlauf der Entwicklung zur verantwortlichen Entscheidung werden muß. In dieser Spannung zwischen „behütetem Raum" und „Entscheidung" vollzieht sich die eigentliche Erziehung, deren Ziel der „in seinem Gewissen an Gott gebundene, dem andern Menschen gütig zugewendete und seine Sache beherrschende Mensch" ist (S. 76). Der behütete Raum birgt die Gefahr, daß das Kind dort durch die Autorität des Erziehenden vergewaltigt wird. „Es ist etwas grundlegend anderes, ob wir einem Kind in Güte die Entscheidung abnehmen, oder ob wir es zwingen" (S. 99). Ja „wer zum Guten vergewaltigt wird, wird in seiner Freiheit nicht geachtet . . . Damit wird das Gute in die Bosheit hineingezogen, und das ist beinahe die schlimmste Form der Bosheit" (S. 116). Das sind sehr beherzigenswerte Worte. Aber wie sollen wir die andern verstehen: „Vergewaltigt wird der Mensch immer nur durch das Böse. Im Guten ist er frei. Danach darf man den Satz wagen: Wer ein Kind zu Gott führt, vergewaltigt es nicht; wer es von Gott fernhält, vergewaltigt es, obwohl es sich formal in beiden Fällen um das gleiche handelt, daß die Eltern über das Kind entscheiden" (S. 99)? Aus den folgenden Sätzen ergibt sich, daß B. hierbei an den – „gütigen" – Religionsunterricht denkt. Sollte es die uneingestandene paradoxe Situation des Religionsunterrichts sein, die ihn zu seiner Unlogik veranlaßt? Wird diese Paradoxie durch Güte überwunden? In der Praxis wird sie durch Lebendigkeit, Sachkenntnis, Verständnis für die Kinder und Güte des Lehrenden weitgehend gemildert. Aber die Diskrepanz zwischen der Spontaneität des Glaubens und der Verpflichtung zum Besuch des Religionsunterrichts wird dadurch nicht aufgehoben. Und es wäre weiter zu fragen, ob sich nicht viele Kinder heute innerlich schon so weit aus dem behüteten Raum entfernt haben, daß sie die Bemühungen von Elternhaus, Schule und Kirche, sie „darin" zu halten, bei aller Güte nur als eine Freiheitsberaubung empfinden. Gewiß ist Erziehung eine ethische Aufgabe – ist sie jedoch richtig bestimmt, wenn man nach der gütigen Haltung des Erziehenden zum Kind fragt? Dagegen steht das Wort eines anderen Pädagogen: „Sicheres und präzises Wissen, Können, Kunstfertigkeit . . . wortkarges Wesen, das Vermeiden leerer Phrasen, stete Bereitschaft zur Arbeit – das ist es, was die Jugend im höchsten Grade mitreißt . . . Und umgekehrt, wie liebevoll, interessant im Gespräch, wie gut und freundlich . . . Sie auch sein mögen, . . . sieht man auf Schritt und Tritt, daß Sie

Ihre Sache nicht verstehen . . . – werden Sie nie etwas anderes erfahren als Verachtung . . .“[1]).

Durch seine Sachkenntnis steht der Erzieher über dem Zögling, hat er Autorität, zeigt er dem Schüler das Ziel, das dieser erringen will. Güte aber ist Herablassung und kann daher den andern so demütigen wie das Mitleid. Und eine letzte Frage: Ist das Gute in der Erziehung an Gott und den Glauben gebunden? Für Bohne gibt es keine Erziehung, die nicht in der Verantwortung vor Gott steht und Hinführung zu ihm sein will (S. 210 und passim). Ähnlich könnte es auch Hammelsbeck in seiner „Evangelischen Lehre von der Erziehung“ sagen (S. 137 ff.), nur daß er gegen den Ausdruck „Hinführung zu“ allerlei einzuwenden hätte. Betont er doch sehr energisch, daß es wohl eine Erziehung „vom Evangelium her, aber keine zum Evangelium hin“ geben könne (S. 128 ff. u. a.). D. h. das Evangelium soll das Tun und Verhalten des Erziehers bestimmen – ob der Schüler „zum“ Evangelium gelangt, ist Sache des heiligen Geistes. Hammelsbeck kann aber darum der oben angeführten Meinung Bohnes zustimmen, weil für ihn alle Erziehung in der Gefahr weltanschaulicher Überfremdung steht. Denn sie will den Menschen nach einem selbstgemachten „Leitbild“, einem Menschenbild formen, wobei es grundsätzlich keinen Unterschied macht, ob ein solches Bild individualistisch oder kollektivistisch, humanistisch, religiös oder christlich geprägt ist. Wer nach solchem Bild erziehen will, gibt um des idealistischen Zieles willen die eigentlich menschliche Beziehung auf (S. 75). Auch „Christus ist kein Bildungsideal und kein Erziehungsziel, sowenig wie die Christusherrschaft“ (S. 140). Wohl aber befreit der Glaube an Christus den Erzieher von der Herrschaft solcher Menschenbilder und von der Meinung, mit menschlichen, erzieherischen Mitteln einen bösen Menschen in einen guten verwandeln zu können. Erziehung ist vielmehr Hilfe gegen „Verwahrlosung“. Wo sie mit dieser Bescheidung betrieben wird, kann alles, was die Pädagogik durch die Aufklärung gewonnen hat, dankbar gebraucht werden. Aber „aller Anspruch und alles Bewußtsein, erziehen zu können, ist Ausdruck einer Empörung gegen Gott den Schöpfer“ (S. 95).

Zusammengefaßt und bereichert findet man diese Gedanken Hammelsbecks zusammen mit zwei andern Vorträgen (Minear und van Niftik) in H. 38 der „Theologischen Existenz heute“ unter dem Titel „Erziehung und Menschenbild“. Der amerikanische Theologe Minear versucht am Bild des „ersten und zweiten Adam“ die paradoxe Lage des Christen in der Schule zu schildern. Er verdeutlicht dies erstens daran, daß der Christ zur Freiheit berufen ist, während die Schule sich dem Gesetz, vor allem der herrschenden

---

1) A. S. Makarenko. Der Weg ins Leben. Ein pädagogisches Poem. Aufbau Verlag. Berlin 1954.

Weltanschauung unterwirft; und zweitens daran, daß er zum Leiden gerufen ist, während in der Schule Leistung und Erfolg die Wertmaßstäbe abgeben. Diese Ausführungen können manchem Lehrer helfen, sich Probleme zu verdeutlichen, die er unklar empfindet. Dafür ist die scharfe Zeichnung der Kontraste zu begrüßen. Es fragt sich jedoch, ob nicht die vielgeschmähte Lehre von den zwei Reichen – recht angewandt – dem Erzieher ein besseres Gewissen bei seinem Tun gäbe und ihn darum auch fähiger machte, das Gesetz und die Leistungsbewertung recht zu gebrauchen, als wenn er sie immer als eine Art Teufelszeug ansehen soll.

Das Problem der Konfessionsschule, das auch HAMMELSBECK immer wieder anschneidet, wird von VAN NIFTRIK auf Grund der holländischen Situation mit ihren „christlichen freien Schulen" neben neutralen Staatsschulen behandelt. Er zeigt, daß die „christlichen" Sonderschulen erst recht die Staatsschulen zu einer „blassen Neutralität" verdammen und andererseits durch die Verchristlichung des Unterrichts wie der Erziehung unter einen „christlichen Mythus" geraten, der die Freiheit erstickt, zumal die Träger dieser Schulen ausschließlich die orthodoxen kirchlichen Kreise sind. Angesichts dieser Fehlentwicklung fordert v.N. nun nicht etwa die Preisgabe der „freien christlichen Schulen" – wer weiß, wozu sie noch gut sein könnten – er erhebt auch nicht den Ruf: alle christlichen Erzieher in die Staatsschulen – was auf das gleiche herauskäme – sondern er skizziert die „neu zu suchende Schule" und wünscht ihr „einen Unterricht, der sich durch den Glauben leiten läßt, daß Versöhnung und Erlösung das Ziel der Schöpfung sei ... Was wir brauchen ist nicht eine schwärmerische Verherrlichung der Natur, sondern ein sachlicher Unterricht in Tatsachen, in denen die Spuren und Hinweise auf die Versöhnung und Erlösung in Christo entdeckt und angezeigt werden. Nicht mehr als das. Wir brauchen nicht länger eine romantisch gefärbte, religiös-nationalistische Geschichtsauffassung, sondern einen Unterricht in Tatsachen, die ein Zeugnis bilden für das Kommen des Reiches Gottes" (S. 73 f.). Glücklicherweise gibt v. N. selbst zu, daß er „kein Sachverständiger in erzieherischen Problemen" ist (S. 72), sondern Dogmatiker. Und über seine Dogmatik mögen andere urteilen.

Im Ergebnis mit HAMMELSBECK weitgehend übereinstimmend, im Weg klarer und konsequenter äußert sich STALLMANN zur Frage der Konfessionsschule und der Lehrerbildung. Die Problematik erwächst daraus, daß man sich heute nicht mehr damit zufrieden gibt, daß Kinder evangelischer Eltern von evangelischen Lehrern unterrichtet werden, sondern unter der Konfession der Schule ihren „Geist", die den Unterricht beherrschende Weltanschauung versteht. Aber nur auf der katholischen Seite führt eine direkte Linie vom Glauben zu Weltbild und Sittlichkeit, so daß es einen einheitlichen Begriff des Konfessionellen für beide Seiten gar nicht gibt. Der *Staat* kann wohl

Konfessionalität der Schule aus pädagogischen Gründen wollen, um eine Art „behüteten Raum", ein gewisses seelisches Klima zu schaffen, wie es z. B. der preußische Kultusminister Becker nach 1918 aus seiner Bildungsauffassung heraus für die Lehrerbildung forderte. Es muß aber der *Kirche* klar sein, daß sie die Schule in einer falschen pädagogischen Zielsetzung festhält, wenn sie die Konfessionalität fordert. Ein „ ‚Weniger' an pädagogischen Absichten bringt ein ‚Mehr' an echten unterrichtlichen Möglichkeiten" (S. 47). „Gerade christliche Bildungsideale sind daher eine ständige Überforderung der schulischen Möglichkeiten, sie machen den Menschen zum Heuchler oder lassen ihn zerbrechen" (S. 55). Aber auch gegenüber einem heute unglaubwürdig gewordenen Freiheitsideal, bei dem der Mensch seine eigene Freiheit verwirklichen will, hat nun die Kirche in der Lehrerbildung wie an der Schule die Aufgabe, Freiheit als Geschenk zu bezeugen und das heißt praktisch: Gottesdienst zu halten, in dem diese Freiheit verkündigt wird. Gottesdienst halten zu lassen von einem Prediger, der sich auf die besondere Lage seiner Hörer versteht. Beschränkt sich die Kirche dem Lehrer gegenüber derart auf das Wesentliche ihres Auftrags, so würde auch das alte Mißtrauen schwinden, das aus der weltanschaulichen Überforderung des Lehrers kam und die Kirche um den Einfluß brachte, den sie verdient. – Es wäre zu wünschen, daß diese Gedanken St's. bei allen, die an der Schule mitwirken, Gehör finden.

Aber nicht nur die Sonderung nach Konfessionen ist ein Problem der heutigen Schulgestaltung, sondern ebenso die Sonderung nach Geschlechtern. Zur Frage der Koedukation liegt hier – leider – keine Abhandlung vor, doch findet sich ein wichtiger Hinweis in dem Buch von Neumann. Da auf der Kulturstufe des Patriarchats der Mann „männlich" und die Frau „weiblich" sein soll, die herrschende Anschauung aber der Frau ihre Selbständigkeit nimmt, sie entwertet und in Abhängigkeit erhält, muß es zu einer Katastrophe für ein Mädchen führen, wenn es durch eine „weibliche" Erziehung – wie sie oft gefordert wird – seine männliche Bewußtseinskomponente nicht entwickeln kann und darf (S. 34 ff.). Andererseits wird bei der modernen Erziehung vom Mädchen „zunächst mehr gefordert als vom Mann. Während von diesem nur Männlichkeit, werden von ihr Weiblichkeit und Männlichkeit zugleich verlangt. Fraglos ist das eine der Komplikationen, aber auch eine der Chancen der weiblichen Situation für die Kultur . . ." (S. 56 f.).

Ob es von dieser höheren Anforderung an die Mädchen herkommt, daß einige – worauf Fordham hinweist – sich Methoden des Lernens aneignen, die nur eine Art Trick sind, d. h. ohne Verständnis ausgeführt werden können, damit aber nicht die Bewußtseinsentwicklung fördern, sondern eher hemmen (S. 105)? Überhaupt ist es für den Lehrer wichtig, sich wenigstens über einige

Grundzüge dessen zu orientieren, was die Psychologie heute über die Projektionen des Unterbewußten lehrt, da er selbst sehr stark Gegenstand solcher Projektionen ist und dann manches problematische Verhalten seiner Schüler besser beurteilen kann. Der wichtigste Hinweis für die Schulerziehung, den Fordham gibt, ist aber der auf die Gefahr der ‚Persona', die jeder Mensch im Kollektiv entwickelt. Um mit möglichst geringer Reibung durchzukommen, legt er eine Maske an, unter der seine Individualität zu ersticken droht. Dennoch ist es gerade die Aufgabe der Schule, „den kollektiven Aspekt der Seele des Kindes zu entwickeln" und insofern hat sie eine einseitige Aufgabe, über deren Beschränkung sie sich klar sein sollte (S. 84). Was F. über Spiel und Traum, die befreiende Wirkung des Zeichnens als Objektivation des Unbewußten und die mannigfaltigen zwischenmenschlichen Beziehungen sagt, wird der Erzieher mit Gewinn lesen, auch wenn er dem Verfasser nicht auf all den verschlungenen Pfaden archetypischer Traumdeutung folgen will. (F. ist wie Neumann Jung–Schüler). Bedauerlich ist an dem Buch nur die mangelhafte Übersetzung ins Deutsche.

Wer erfahren will, wie man es sich möglichst schwer macht, seine Kinder kennenzulernen, der greife zu dem Büchlein von Huth. Geschrieben aus der Situation des Berufsberaters, der Jugendliche auf Grund von schriftlichen Unterlagen und kurzen Gesprächen beurteilen muß, gibt es dem Lehrer Anweisungen, wie er diese Unterlagen beschaffen soll. Zugrundegelegt wird ein festes psychologisches Schema, in das der einzelne eingeordnet werden soll. „Jedes Schema tötet das seelische Leben" (S. 39), aber dennoch wird seine Anwendung munter empfohlen. Ob wirklich bei solchem „Erziehen" mit dem Beobachtungsbuch in der Tasche „die Kinderaugen" dann „selig aufleuchten, weil ein Funke übergesprungen ist vom Herzen des Erziehers unmittelbar zum Herzen des Kindes" (S. 62)? Kann man das Lehrer–Schüler–Verhältnis mehr verkennen? Schlimm, wenn in unserer Massenzeit solche Methoden die einzig möglichen werden sollten.

Es ist Mode geworden, bei allen theologischen Erörterungen zunächst nach der „biblischen Begründung" zu fragen. Ob man aber die gesuchte Antwort oder Begründung im AT oder NT auch findet? Denn auf eine falsche Frage gibt es schwerlich eine richtige Antwort. Unter dieser verkehrten Weichenstellung leidet das Buch von Jentsch, wenn es sich das Ziel setzt zu fragen, „was sich aus dem NT für die Aufgabe einer christlichen Jugenderziehung gewinnen lasse" (S. 7). Da die Untersuchung beinahe gleichzeitig[1]) mit dem Artikel *παιδεύειν* von Bertram im ThWB entstand, stellt sie eine eigenständige Parallele hierzu dar. Wer Freude an der Entdeckung hat, wie

1) Bertram verweist bereits auf Jentsch, dieser konnte Bertrams Arbeit noch nicht benutzen.

viele unserer heutigen Erziehungsprobleme sich in der alten Welt schon genauso stellten, wird das 1. Kp. über das Erziehungsdenken in der griechisch-römischen Umwelt mit Interesse lesen. Das Griechentum und vor allem der Hellenismus hatten eine ausgebildete Pädagogik – und wo etwas der Fragestellung Entsprechendes vorhanden ist, lohnt sich die Darstellung.

Weniger befriedigend sind die Ausführungen zum AT. Über die sprachgeschichtlichen Zusammenhänge berichtet Bertram präziser und klarer. Jentschs historische und theologische Erörterungen leiden einerseits darunter, daß das AT zu sehr ein-flächig behandelt wird[1]), andererseits unter der gewaltsamen Suche nach Jugenderziehung. Was dabei herauskommt, sind Selbstverständlichkeiten. (Z. B. „Nicht das Kind steht hier im Vordergrund, sondern das Wort Jahwes" S. 95). Die Ansätze zu einer „Erziehung durch Gott" als Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens, wie sie Bertram bei dem deuteronomischen Geschichtswerk und bei den Propheten findet, werden deshalb von Jentsch gar nicht gesehen. So wenig das alte Israel über eine funktionale Erziehung hinauskommt, so kräftig hat die „Korrektheit und Systematik" der Rabbinen zur Ausbildung einer pädagogischen Methodik geführt, unter deren Anweisungen wir allerlei „Modernes" finden: „non multa, sed multum", „Kürze", „Anschaulichkeit" und: „Der Mensch lernt nur dasjenige mit Erfolg, zu dem ihn sein Herz hinzieht" (Ab. Zar. 19b. S. 132). Auch die Darstellung des jüdischen Schulwesens im 1. Jahrhundert n. Chr. ist für die Geschichte der Urgemeinde wie die des Schulwesens von Interesse.

Im 2. Teil behandelt Jentsch das „Erziehungsdenken im NT", wo sich die alttestamentliche „Zucht" mit der griechischen „Bildung", der „Vollzug des souveränen Jahwewillens" mit der „Hebung eines religiösen Bildungsniveaus" treffen (S. 141 ff.; 157). Daß die Alternative nicht ausreicht, erweist sich aber bei Exegese von Hebr. 12, wo es Jentsch nicht gelingt, wie Bertram deutlich zu machen (ThWB V S. 615 ff.; 620 f.), daß die Frage nach dem Sinn des Leidens hier wie im AT und den Apokryphen des AT den eigentlichen Hintergrund für die Gedanken über die Züchtigung Gottes bildet, so daß das Vater-Sohn-Verhältnis zum Bild für die Gottesbeziehung wird. Der Hebr. findet die Antwort in der Leidensgemeinschaft mit Christus, ist also nicht an einer „theopädagogischen" oder „heilspädagogischen" Linie interessiert, sondern an der Antwort auf eine bestimmte menschliche Not. Ebenso fügt m. E. Paulus überall da seinen ethischen Anweisungen das *ἐν κυρίῳ* hin-

1) Eine gesonderte Betrachtung z. B. der deuteronomischen Anschauungen hätte erheblich weiter geführt (vgl. Bertram S. 606) und zugleich davor bewahrt, besondere Aussagen dieser Schicht einfach auf das ganze Volksleben im alten Israel verallgemeinernd zu übertragen (S. 103 ff.).

zu, wo es um die kritische Frage der Über- und Unterordnung von Menschen geht, um die Spannung von solch menschlicher Rechtsordnung mit der Einheit und Brüderlichkeit der Gemeinde zu überbrücken. So kommt „er" in Eph. 6, 4 zu der Formulierung, daß die Väter ihre Kinder *ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου* erziehen mögen. Für J. (wie auch für HAMMELSBECK) ist dies die entscheidende Stelle zur Begründung einer christlichen Pädagogik, ob man aus ihr aber wirklich solch weitgehende Behauptungen ableiten kann? „Die Paideia muß von ihrer Autonomie erlöst werden und wieder zur theonomen Haltung kommen. Das kann sie aber nur durch christonome Ausrichtung ihres Handelns. So setzt das NT gegen die anthropozentrische Paideia des Hellenismus und gegen das nomozentrische Erziehungsdenken der Rabbinen ein spezifisch neutestamentliches, nämlich das kyrio- oder christozentrische Erziehungsdenken, das imstande ist, die im AT gestellte theozentrische Erziehungsaufgabe wahrhaft zu erfüllen" (S. 197). Denn es „fordert . . . ein neues Motiv für die Paideia, nämlich die Liebe, die Selbstverleugnung" (S. 201). „Das NT hat zwar keine evangelische Pädagogik entwickelt, aber das Thema einer „evangelischen" Erziehung bewußt gestellt. Es ist davon überzeugt, daß die Kyriotes Jesu nicht vor dem pädagogischen Raum haltmachen kann" (S. 202).

Aus diesen grundsätzlichen Erwägungen ergibt sich nun die „biblische Urschau (sic!) jugendlicher Lage" (S. 205): „Die Anlage des Zöglings ist schlechthin zweideutig" (S. 204), er ist „Geschöpf, Sünder, Erlöster und Geheiligter" und es lassen sich „im Grunde . . . nur zwei Klassen von Zöglingen unterscheiden: der gottgebundene *glaubende* Mensch und der gottfeindliche *ungläubige* Mensch". Und das unter Berufung auf Rm. 6, 6 ff.! Paulus würde sich vermutlich bei diesem Satz im Grabe umdrehen. Diese „Klasseneinteilung" läßt sich aus dem Motiv der Liebe gerade nicht ableiten. Und was soll das ganze Gerede, daß Jesus Herr der Erziehung ist! Ist damit für die Erziehung etwas gewonnen außer dem, daß der Glaubende auch bei seinem Erziehen sich Gott verantwortlich weiß? Und wenn das Motiv seines (nur seines?) Handelns die Liebe ist, so beginnt das Problem erst da, wo man fragt, was denn nun Liebe beim Erziehen heißt. Hier wäre eine Exegese etwa von 1. Kor. 4, 14 ff. fruchtbar gewesen, allerdings nicht nur für das Thema Jugenderziehung.

Daß J. mit aller Gewalt versucht, zu diesem im NT kaum erwähnten Thema der Jugenderziehung etwas zu finden, macht seine Ausführungen stellenweise geradezu grotesk. Weil ein Kind von Jesus in Matth. 18 als Beispiel des Geringen, der Demut und des glaubenden Annehmens hingestellt wird, kann sich „eine einseitige Paideia vom Kinde aus . . . nicht auf Jesus berufen" (S. 212). „Jesu Verständnis für die Seele des Kindes" zeigt sich in Matth. 11,16 f. (Ob aber V. 17 nicht ein vorgeformtes Sprichwort war?) Denn „in der Tat sind

die Kinder manchmal des gewohnten Spieles überdrüssig" (S. 213). Wie Jesus mit der Kindersegnung die „christliche Existenz des Kindes" „schafft" (S. 212), so ist er „aber tatsächlich auch der Erlöser von Frau und Mädchen" und erst er hat sich des Mädchens ganz angenommen (S. 221). „Lk. 14, 26 und Marc. 10, 29 ff. verwahrt sich Jesus ausdrücklich dagegen, daß seine Jünger Kinder mehr lieben als ihn und ihn weniger als Kinder. Eigentlicher Kyrios des urchristlichen Erziehungsdenkens bleibt immer der Kyrios selbst" (S. 221/22). Denn „Christus erhebt den Totalitätsanspruch" (S. 231). Auf diesen Satz läuft schließlich das ganze Buch hinaus. Ob er neutestamentlich ist oder ob er dem totalitären Denken unserer Zeit entstammt? So wenig wir bestreiten wollen, daß der Glaube ein totales Verhalten des Menschen ist und daß Jesus dies seinen Jüngern unmißverständlich klar macht (Lk. 14, 25 ff.; 9, 57 ff. u. a. m.), so wenig man deshalb ihm *und* einem andern dienen kann (Matth. 6, 24; 1. Kor. 6, 12 ff), so sehr etwa Paulus deswegen betont, daß diese völlige Hingabe an den Herrn Hingabe an den Einen Gott ist (Phil. 2, 11; 1. Kor. 8, 5 f. 15, 28), so wenig gibt es im NT einen Totalitätsanspruch Jesu als Herrschaftsanspruch, dem dann erst der Glaube folgen würde.

Es ließen sich nun neben weiteren Absonderlichkeiten auch manches gut Beobachtete und einprägsame Formulierungen anführen, aber das alles ändert nichts daran, daß bei J. mit vorsichtiger Gewaltanwendung etwas aus dem NT herausgepreßt werden soll, was nun mal nicht drinsteht. Dadurch verlieren die Ausführungen über die hellenistische und rabbinische Erziehung nicht ihren Wert.

Ob aus dem, was heute an Erziehung geleistet wird, und besonders aus dem Religionsunterricht, Gutes oder Böses kommt, Heil oder Unheil, das entscheidet sich in der Praxis, an den einzelnen Erziehern und den Kindern. Es ist Saat auf Hoffnung. Daß man sich in unserer Zeit aber redlich um die große Marschrichtung bemüht hat, wird man nicht bestreiten können.

Als Nachtrag zu Tl. I, 1 der Sammelbesprechung sei auf Buschs Unterrichtswerk eingegangen, das für den Religionsunterricht der Oberstufe in der Hand des Schülers gedacht ist. Zur Besprechung liegt hier vor der 3. Teil des Werkes, der als eine Art Kirchengeschichte neben einen 1. (Weltreligionen und Geschichte Israels) und 2. Teil (Christuszeugnis) tritt. B. versucht, in seinem Aufbau die historischen mit den systematischen Gesichtspunkten zu verbinden, wie es für den Oberstufenunterricht unbedingt richtig ist.

Nach einer knappen, aber das Wichtigste berichtenden Geschichte des Judentums nennt B. seinen Hauptteil „Die Konfessionen der christlichen Kirche", worunter die orthodoxen, die römische und die reformatorischen Kirchen dargestellt werden, sowie die Freikirchen und Sekten. Dazwischen

liegen Abschnitte über die Alte Kirche, das Mönchtum, die Vorreformatoren, den Pietismus, die neueste Kirchengeschichte und die Ökumene, so daß es sich im ganzen doch mehr um eine Kirchengeschichte als um eine Konfessionskunde handelt. Den Schluß bildet ein III. Abschnitt „Das Evangelium und die Weltanschauungen". Ob dieser erfreuliche Versuch, es einmal anders zu machen als die üblichen Kirchengeschichten, schon restlos als gelungen bezeichnet werden kann?

Man vermißt die Darstellung der christologischen Kämpfe der Alten Kirche; der Bilderstreit ist nicht einmal da erwähnt, wo über die Bilderverehrung der Ostkirche berichtet wird. Die Gnosis und die Scholastik findet man schließlich im III. Abschnitt bei den Weltanschauungen. Ob es sich nicht empfehlen würde, diesen ganzen III. Abschnitt in den Hauptteil hineinzuverarbeiten und das Ganze zu einem Wurf zu machen?

Dagegen ist die klare Sprache, die präzise Zusammenfassung des Wesentlichen und die kluge Art des Urteilens sehr hervorzuheben. Übersichtlicher Druck und Randstichworte erleichtern das Zurechtfinden. Es ist immer eine schwierige Frage, wie weit der Verfasser eines solchen Unterrichtsbuches in seinen Wertungen gehen soll. Ob man nicht manche Frage besser offenließe, anstatt dem Schüler „unseren" Standpunkt einfach vorzusetzen? Es läßt sich dem Werk ein leiser Stich ins Orthodoxe nicht absprechen; so wenn z. B. der Arianismus eine „sektenhafte Bildung" genannt wird (S. 59). Schärfer durchgearbeitet sein könnte der Toleranzgedanke (S. 70/71); das Urteil über Bultmann ist wohl so hart ausgefallen, weil Verf. keine Ahnung hat, um was es bei der Entmythologisierung geht (S. 54).

Alles in allem wird sich nach diesem Buch sehr wohl auf der Oberstufe unterrichten lassen, da es genau den Stoff bringt, den der Schüler zur Vorbereitung und Wiederholung vor sich haben soll, ohne durch unnötige Breite den Unterricht des Lehrers zu ersetzen. Das beste ist aber, daß es in der Aufgliederung des Stoffes neue Wege zu gehen versucht.

II. Teil.

Für den Bücherschrank des Religionslehrers

1. Zur Bibel

„Wahrscheinlich hast du mit dem Gedanken recht, daß du niemals ein Wunder geschehen sehen wirst. . . . Gott streut die Wunder in die Natur nicht aufs Geratewohl wie aus einer Pfefferbüchse. Sie kommen zu großen Gelegenheiten. . . . Findet sich dein eigenes Leben nicht in der Nähe einer

dieser großen Verknotungen, wie willst du dann erwarten, eines zu sehen? Wären wir heroische Missionäre, Apostel oder Märtyrer, so wäre es eine andere Sache. Aber warum du oder ich? ... Auch sollten wir bei rechter Einsicht gar nicht begierig darauf sein, ‚Fast nichts außer dem Elend sieht Wunder.' Wunder und Martyrien pflegen sich in derselben Gegend der Geschichte zu büscheln – Gebieten, die wir von Natur aus nicht zu frequentieren wünschen. Ich rate dir ernstlich: verlange nicht nach einem sichtbaren Beweis, ehe du nicht völlig sicher bist, daß er nicht auftauchen wird" (S. 191). Mit diesem Rat, es sich vom Leibe zu halten, schließt Lewis' großangelegte Studie über das „Wunder". Aus solch sicherer Distanz wird es als möglich und wahrscheinlich erwiesen, auf das eine große Wunder der Inkarnation bezogen und als Waffe im Kampf gegen den „Naturalismus", „Monismus" oder „Allheitismus" geschärft (S. 188 u. a.). Um aber das Wunder zu beweisen, muß L. zunächst einen Gottesbeweis, oder genauer gesagt: einen Beweis für „das Übernatürliche" führen. Diesen gewinnt er, indem er den Naturbegriff des „Naturalisten" so faßt, daß Natur das Ganze ist, das „von selbst aufquillt" und sich „von selbst fortsetzt". Diese Natur ist für L. zwar nicht „gesetzlos" – die Heisenbergsche Unschärferelation lehnt er ab (S. 25) –, aber irrational („Und das totale System wird nicht als rational angenommen" S. 28). Da es aber das Rationale gibt (unser Denken) und Rationales sich nicht auf Irrationales gründen kann (S. 27), so muß es etwas Übernatürliches geben, wobei der Schluß von unserer unbeständigen Ratio auf die ewig aus sich selbst existente Ratio dann nicht mehr schwer ist (S. 35 ff.). Cogito, ergo Deus.

Ob dieser Beweis stimmt? Offensichtlich, wenn man die Prämisse zugibt, daß die Natur irrational ist. Dies wird von L., soweit ich sehe, einfach vorausgesetzt, aber nirgends bewiesen. Mindestens der stoische Naturalismus schloß aber den Logos ein und nicht aus, so daß die Rationalität des Menschen zum Ganzen gehört und nicht „jener kleine, verräterische Spalt in der Natur ist, welcher anzeigt, daß es etwas außer oder hinter ihm gibt" (S. 37). Womit der ganze Beweisgang zusammenbricht. Doch schreitet L. von der nach seiner Meinung erwiesenen Existenz Gottes zu dem Satz fort, daß Gott auch der Schöpfer sei, was zwar nicht „ebenso streng bewiesen werden kann wie Gottes Dasein; doch scheint mir jenes überwältigend wahrscheinlich ..." (S. 41). Weiter versucht L. nun den Naturalisten „zur Anerkennung einer übernatürlichen Quelle für unsere Ideen von Gut und Böse" zu bringen, so daß wir „jetzt etwas mehr über Gott" bzw. „über die göttliche Vernunft" wissen (S. 47). Auf sein eigentliches Thema „Wunder" übergehend weist L. von vornherein die Ansicht zurück, als sei es je für die Menschen leichter gewesen, an Wunder zu glauben, als heute. Sie seien immer, auch in der Zeit des NT, als etwas der Natur Entgegengesetztes

empfunden worden. Mythische Gestalten werden zwar von der Wissenschaft widerlegt, aber was das Einzigartige eines echten Wunders angeht, so „kann erweitertes Naturwissen es niemals glaubhafter oder weniger glaubhaft machen, als es von Anfang an war" (S. 57). Als systematischer Denker übersieht L. hier wohl die Eigentümlichkeit des mythisch-magischen Zeitalters, in dem das Außerordentliche zum Weltgeschehen dazugehörte und nicht als Aufhebung empfunden wurde. Ja es hat in dem folgenden Kapitel über „das Wunder und die Naturwissenschaften" den Anschein, daß L. selbst noch magisch denkt, da er im Weltgeschehen mit dem Eingreifen des Übernatürlichen rechnet und folgert, daß Wunder geschehen müssen. „Ein Wunder ist ganz und gar nicht ein Geschehnis ohne Ursache und ohne Wirkung. Seine Ursache ist das Tun Gottes; seine Wirkungen erfolgen gemäß dem Gesetz der Natur" (S. 71).

So sehr nun L. dem Magischen verhaftet scheint, so muß man ihm doch zugestehen, daß er sich bei der Betrachtung des NT vom Mythischen freizuhalten versucht. Daß die Vorstellungswelt des NT weithin „naiv" und also bildhaft zu verstehen ist, daß man die Aussagen dabei aber nicht in „moralische Wahrheiten" auflösen darf, sondern so erklären muß, daß das Wunderbare dabei zutage tritt, stellt er sehr klar heraus. Doch will er außerdem auch noch die Wunder retten: „Und wenn alle, oder doch die wichtigsten von ihnen, Lügen und Legenden sind, dann ist der Anspruch, den das Christentum die letzten zwei Jahrtausende hindurch erhoben hat, einfach falsch." Ein gefährlicher Satz! Und wir kommen in der Tat nicht daran vorbei, daß mit den Wundern auch mancher Anspruch, den die Christenheit in den letzten zweitausend Jahren erhoben hat, hinfällig wird. Ist aber „das große Wunder" der Botschaft und des Glaubens: „Gott ward Mensch, dir Mensch zugute . . .", von dem auch L. so viel zu sagen weiß, davon irgendwie berührt? Wir werden gerade diesem Kapitel wie auch dem über „Christentum und ‚Religion' " manch guten Gedanken entnehmen können. Da weiß er von Gott ganz anders zu reden, als wo er mit dem Rationalisten zu streiten versuchte. So zitiert er Whitehead, daß es keinen Sinn habe, Gott „metaphysische Komplimente" zu machen, vielmehr spricht gerade das AT auf seine anthropomorphe Weise positiv, dynamisch und undurchsichtig von Gott. Religion – als Summe der Aussagen über Gott verstanden – hat „nur einen wirklich furchtbaren Opponenten – nämlich das Christentum" (S. 95).

So wird das Buch dem Religionslehrer viele Anregungen bieten, vor allem, wenn er als Gegenposition Bultmanns Aufsatz „Zur Frage des Wunders"[1]) hinzunimmt. Über diesen sowie über einige Kapitel aus L.s Buch könnte

1) Glauben und Verstehen I. 2. Aufl. Tübingen 1954 S. 214–228.

man auch Schüler referieren lassen, was leider durch die mangelhafte Übersetzung erschwert wird. Eine Übertragung ins Deutsche ist sie an vielen Stellen keineswegs.

Neben der Erörterung besonderer biblischer Fragen wird dem Religionslehrer eine zusammenhängende Auslegung – etwa der Evangelien – lieb sein, denn die Evangelienlektüre gehört besonders in den großen Klassen der Mittelstufe methodisch mit zum Schwierigsten. Der Stoff ist den Kindern weithin bekannt, die historischen Zusammenhänge interessieren wenig und die „Aktualisierung" will nicht immer gelingen. So wird der Religionslehrer gern nach einem Buch greifen, das sich als Auslegung des Markusevangeliums anbietet, „dem Menschen unserer Zeit dargestellt". Nimmt er das Buch von Schütz zur Hand, so ergibt sich aus Titelblatt und Vorwort, daß es sich um die 1951 gedruckte 3. Auflage eines 1940 in 1. und 2. Auflage erschienenen Werkes handelt, das nur um ein Stichwortverzeichnis und Stellenregister vermehrt wurde. Wenn dem Leser hier schon der Verdacht aufsteigt, daß es sich mehr um den „Menschen" einer sehr bestimmten Vergangenheit als „unserer Zeit" handelt, so wird sich das bei der Lektüre des Buches bestätigen. Schon die „hymnische" – oder schwülstige? – Sprache mit ihren zahlreichen Wortneubildungen („Der Schöpfungsrest restet", „das Evangelium ist untereist" [sic!]) verrät den Stil des „Dritten Reiches". Immer wieder begegnen die Bilder vom Kampf und Kämpfer, die Betonung des Jugendlichen, Starken, Edlen, der christlich getarnte Antisemitismus, der Antibolschewismus (S. 293), die „Blut- und Boden"-Mystik (bes. S. 127 und 318 ff.), die Ablehnung der Liebe zum Schwachen (S. 95, 298).

Doch dürfen wir uns durch den Ärger über die Sprache des Buches nicht davon abhalten lassen, nach dem zu fragen, was es in Auslegung des Markusevangeliums nun eigentlich sagen will. Das ist jedoch dadurch erschwert, daß Sch. eine besondere „Denkwelt" beansprucht, das „biblische Denken", von dem es keine Vermittlung zum „gewohnten Denken" gibt (S. 207). Ob wir also überhaupt verstehen können, was er will, wenn wir uns in unserem Denken von der Aufklärung bestimmen lassen, die er als den eigentlichen Sündenfall der Christenheit betrachtet? (S. 59, 153 u. ö.). Von der Aufklärung geht es ja in direkter Linie zur Auflösung der Theologie im dialektischen Nihilismus (S. 23, 125, 299 f.). Jene Vernunft hingegen, die zuvor gebetet hat, die Buße tat, in die große Verwandlung hineingerissen und „glaubendes Denken" wurde (S. 228), kann auf die Wahrheit hinweisen. Was sieht nun Sch. kraft dieser Vernunft?

Die Inkarnation ist Ereignis geworden, sie bedeutet den Anbruch des Reiches, das dem ganzen Kosmos gilt (S. 137 u. a.), das die Welt „durchchristen" will (S. 124 und passim), das im Kampf steht mit den Dämonien und dem Teufel, das den Menschen aus dem „magischen Sein" (S. 115) und

von der „Magie" befreit, die als „Macht zum Leben ohne Gott" verstanden wird (S. 120). Es ist „der Geist", der diesen Kampf führt, der seine „charismatischen Ordnungen" gegeben hat, vor allem das „heilige Mahl", das wirkt zur „Verwandlung" (S. 339), zum „Erscheinen des Christusantlitzes im Menschen" (S. 396), zum „Einswerden von Gott und Mensch" (S. 221, 335); es geht um den „Schöpfungsrest", der wieder zum „Ebenbild" werden soll (passim), um die Hingabe des Menschen (passim) in frei geschenkter Liebe zum liebenden Gott (S. 182), die aber niemals am Nächsten vorbeigehen darf (S. 169) und sich um die bedrängenden Fragen dieses Lebens kümmern soll, während „Eschatologien" den Menschen davon abziehen wollen (S. 295 ff.). Man findet hier – wie auch bei den Gedanken zu den Seligpreisungen, zum Sinn des Leides – manch gutes Wort; beachtenswert sind einige Warnungen des Verfassers, so gegenüber dem Ableiten grundsätzlicher Weisungen aus der Bibel bei Fragen, zu denen sie nichts sagt (S. 45 f.), so gegen die Isolierung des Kreuzes von der Auferstehung (S. 101 f.). Man wird die Botschaft des Markusevangeliums durch diese Auslegung hindurch immer wieder hören, was aber geschieht aufs Ganze gesehen mit dieser Botschaft? Kurz gesagt: sie wird zum Mythus gemacht.

Nicht nur, daß Sch. meint, die christliche Theologie habe „das höchste Interesse an dem Wiedererstarken des mythischen Bewußtseins", da hier „vorsehungsgemäße Verknüpfungen zwischen Heidenwelt und Evangelium bestehen" (S. 362); nicht nur daß der Mythus das der Offenbarung entsprechende „Organon" ist (S. 358) und die Bibel somit „Gesetz und Mythus" enthält – nein, darum geht es, daß das ganze „Christusmysterium" als Mythus verstanden wird: „Der Mythus geschieht! Das ist das Christusereignis" (S. 357)[1]). Christus ist für Sch. Geschichte gewordener Mythus, die Ereignisse seines Lebens sind „Urgeschehnisse", „in denen auch unser Schicksal bereits mitgeschehen ist" (S. 216), „die Jahre 30 bis 33 haben nicht aufgehört. Sie wölben sich über das ganze Geschichtszeitalter hinweg" (S. 391). Darum die ständige Erinnerung an das Paradies, aus dem der Mensch gefallen ist, an den Schöpfungsrest, den er in sich trägt, so daß der Erlöser ihn finden und zum neuen Leben bringen kann: gnostischer Mythus also. Darauf weist auch die starke Betonung der Auferstehung gegenüber dem Kreuz (S. 377 ff.) mit leicht doketischen Anwandlungen, wenn Sch. unter Berufung auf Bengel annimmt, Jesus sei freiwillig gestorben, „es habe das Kreuz Jesus nicht umgebracht", wie auch sein letzter Schrei von „ungebrochener Leibesstärke" und „geistiger Mächtigkeit" zeugte, ja „charismatisch geredet" war (S. 368). Auch daß dem Kreuz gegenüber die einzig

1) Und das bei der Auslegung der Verspottung Jesu! Vgl. auch S. 363: „Der Mythus ereignet sich: Gott selbst legt sich auf den Altar."

geziemende Haltung die „Anbetung" sei, gibt zu denken; ja man braucht „nicht einmal zu glauben" (S. 365). So wird die Kreuzigung zu einer Art notwendigem Präludium zur Auferstehung, nicht aber diese zum Prädikat der Kreuzigung.

Nun, wer das Christusereignis mit Hilfe des gnostischen Mythus deuten will, steht in der Kirchengeschichte nicht allein und dem zweifellos vorhandenen „mythischen Bewußtsein" unserer Zeit wird er dadurch vielleicht einen Zugang eröffnen. Nur sollte man nicht andere verketzern, wenn man selbst so hart am Rand des Abgrunds steht. Hüten sollte sich jedoch der Exeget vor der Methode, Dinge, die im Text nicht stehen, die er aber doch gerne darin finden möchte, als „Selbstverständlichkeiten" auszugeben, die als solche eben nicht aufgezeichnet sind (vgl. S. 245), und vor mit Hilfe dieser Methode gewonnenen Geschmacklosigkeiten, wie die vom „Vater- und Muttertum Gottes"[1]) oder von Christus als dem androgynen Menschen (S. 244).

Kurz gesagt: Diese praktisch unveränderte 3. Auflage eines Buches, dessen man sich lieber schämen sollte, ist nicht zu verantworten. Daß aber eine Neufassung bei der Konzeption des Verfassers viel besser geworden wäre, möchte ich bezweifeln.

Es mutet ganz seltsam an, neben diesem Buch ein anderes zu finden, das in derselben Zeit – um 1940 – entstand und 1945 in deutscher Sprache gedruckt wurde, das sich liest, als wäre es heute geschrieben und das man wohl unbedenklich in zehn Jahren wird auflegen können. „Ein Weihnachtsgespräch" ist der Untertitel dieser von dem kroatischen Bildhauer J. Meštrović wiedergegebenen Gedanken. Damit ist die Situation gekennzeichnet: Gespräche an zwölf langen Winterabenden in der Weihnachtszeit, anhebend mit den Fragen der Kinder nach dem Sinn des Festes, weitergeführt von den drei „Gästen" und dem „Träumer", hinter welcher Gestalt der Verfasser selbst zu suchen ist, der die Gespräche dann anderntags aufzeichnete. Die Profile der Sprechenden zeichnen sich im Verlauf der Unterhaltung scharf ab[2]), so die angreifende Intelligenz des „ersten Gastes", die Skepsis des dritten, die weiche Art des „Träumers" und vor allem der Gedankenreichtum des „zweiten Gastes". Dieser ist der Christ unter den Vieren und (deshalb?) auch der Optimist, kritisch wie die andern gegen die Kirche und die Christenheit, wahrhaftig in seinem Bemühen, nur das auszusagen, was ihm selbst innerer Besitz ist, mit starker Betonung von Geist und Vernunft, manchmal auch mit einer etwas bedenklichen Verherrlichung des Lebenstriebes in der Natur, aber voller Weisheit und auf Aussöhnung der Span-

1) „Gott-Sohn ist nur dort, wo Gott-Vater und Gott-Mutter ist" (S. 244 ff.).

2) Leider sind bei der Bezeichnung der Personen Fehler unterlaufen, so daß man gelegentlich nicht genau weiß, wem die Rede zuzuschreiben ist.

ungen bedacht, so in der Darlegung über „Wissenschaft und Religion" S. 105 ff.), über „Staat und Kirche" (S. 108 ff.), „Judentum und Christentum" (S. 139), den „Europagedanken" (S. 231 ff.), „Christentum und Kommunismus (S. 265 ff.), um nur einiges zu nennen. Überall sieht er die Aufgabe der rechten Verwirklichung des Christlichen: „Nein, um der Wahrheit und des christlichen Gedankens willen müssen wir gestehen: das Christentum ist noch nicht verwirklicht und noch nicht ins Leben hineingestellt" S. 134). Dabei kommt es ihm auf die Rettung des Menschlichen an, das auch in der Masse noch zu finden ist: „Ein jedes Weizenkorn bedeutet – solange es den Lebenskeim noch in sich birgt – mehr für die Zukunft, als eine volle Kammer vermahlenen Mehls" (S. 263). „In diesem großen Aschenhaufen darf die Glut nicht verachtet werden . . . Mit dem Herzen muß das Herz gesucht, mit der Seele die Seele geweckt werden. – (Der 3. Gast:) Etwa so, wie es die Popen im Osten sagen: ‚Erduld es um Christi willen'. – (Der 2. Gast:) ‚Ja, und sie sagen auch: ‚Spende um Christi willen!' . . . Besser wäre es aber, sie sprächen: ‚Folge Christum und dulde um des Menschen willen. Hilf um des Menschen und der Liebe willen, die Christus uns gepriesen hat'" (S. 265) und „Die Gerechtigkeit muß der Glaube an den Himmel und für die Erde sein" (S. 215).

Aber auch die andern tragen wertvolle Gedanken bei, so der dritte Gast die Geschichte von dem Wissenschaftler und seiner Taube, die als Illustration zu dem Problem der Verantwortung des Wissenschaftlers im Religionsunterricht gut zu gebrauchen wäre. Dasselbe gilt von dem Beitrag des Träumers „Aljoschas Gespräch mit Christus" – als Gegenüber zu Dostojewskijs Großinquisitor gedacht – zu der Frage „Christentum und Kommunismus". Mit diesen Andeutungen zu dem Themen- und Gedankenreichtum des Buches soll es genug sein, dieses Buches, das eine ungemein scharfe und nüchterne Analyse unserer Zeit bringt und dabei den Titel trägt „Dennoch will ich hoffen . . ."

Wer predigt oder unterrichtet, muß sich seiner Stellung in der Frage der Eschatologie klar sein. Das Kirchenlied und das NT, die Geschichte der Alten Kirche wie die neueste Theologiegeschichte lassen ihn nicht daran vorbeikommen. Hier bietet sich zur Orientierung das Büchlein von Morgenthaler an, das in klarer, allgemeinverständlicher Sprache zunächst ausführlich über Dodds „realisierte Eschatologie" berichtet, deren wichtigste Belegstellen dann kritisch prüft und mit einer Darlegung der theologiegeschichtlichen Situation schließt, wobei die „konsequente Eschatologie" A. Schweitzers, Kümmels „Naherwartung" und schließlich Bultmanns „Entmythologisierung" zur Sprache kommen.

So vortrefflich nun die Darstellung von Dodds Position gelungen, so fragwürdig ist die exegetische Widerlegung. Bei der Besprechung von Matth.

12, 28 wird der Unterschied zwischen *φθάνειν* und *ἔρχεσθαι* derart überbetont, daß das „Kommen des Gottesreiches" für die Zukunft aufgespart bleibt. Bei Mk. 1, 15 verdünnt M. die Aussage dahin, daß es sich nicht einmal um ein „provisorisches Kommen des Reiches selber", sondern nur um „ein Anzeichen des Kommens dieses Reiches" handele (S. 43), wobei die Parallelaussage „Die Zeit ist erfüllt" überhaupt nicht erwähnt wird. Bei Matth. 11, 2–12 erfährt man gar, daß mit Jesus zwar der Messias, aber nicht das Reich Gottes gekommen sei und daß gerade dies „das große Ärgernis" für die Juden wie für den Täufer bedeutete (S. 47 f., 59). Ob mythologische Begriffe manchmal ebenso „Glückssache" sind wie Fremdwörter? Ebenso anfechtbar wie das Verständnis der Seligpreisungen ist M.s Exegese von Lk. 17, 20 f. Doch genug der Einzelheiten.

Zum Ganzen wäre zweierlei zu fragen: 1. Ist es überhaupt sinnvoll, die Frage nach dem Reich Gottes als eine Zeitfrage zu stellen? Ohne daß er es selber merkt, führt M. diese zeitliche Fragestellung durch seine Untersuchung ad absurdum (vgl. S. 68–87). Schniewind sagte im Kolleg wiederholt: Die Naherwartung der Urchristenheit hing am Inhalt dieser Erwartung und nicht umgekehrt. 2. Sicher ist die formgeschichtliche Methode nicht der Stein der Weisen; wenn man sie aber so heftig angreift, wie M. das tut (S. 68 und besonders 103), so muß man das hinreichend begründen und über seine eigene Methode präzise Rechenschaft ablegen. Beides ist der Verfasser schuldig geblieben. Zwar lehnt er das Forschen nach den ipsissima verba Jesu entschieden ab, er will sich „an den ungeteilten, ganzen Text der Synopse" halten (S. 69/70) – also an die Gemeindetradition, möchte man vermuten. Falsch geraten! Es werden einfach sämtliche überlieferten Worte Jesus zugeschrieben und nicht geduldet, daß man etwas als „Einfügung des Evangelisten" „eliminieren" will (S. 80/81). Daß bei diesen Voraussetzungen die Ausführungen über das Entmythologisierungsproblem (S. 99 ff.) nur ein hilfloses Gestammel mit stark barthianischem Zungenschlag werden können, nimmt nicht weiter wunder. Bultmanns Eschatologiebegriff kommt überhaupt nicht zur Sprache. Schade. Wäre Bultmanns Position mit ähnlicher Sorgfalt dargelegt worden wie Dodds Meinung, so könnte man das Büchlein – abgesehen von seinem exegetischen Teil – für das Studium der heutigen Problemstellung empfehlen.

„Warum liest du die Bibel? Um etwas über die Herkunft der Walfische zu erfahren? Die Bibel ist kein Lehrbuch für Abstammungsfragen! Wenn du sie aber dafür ansehen willst, dann mußt du dir auch die Kritik der Wissenschaft gefallen lassen" (S. 22). Mit dieser erfrischenden Klarheit geht Giersch dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Schöpfungsbericht zu Leibe. Er kann zwar allerlei freundliche Zeugnisse von Naturforschern aus alter und neuer Zeit beibringen, aber er warnt: „Eine positive Würdigung der Schöp-

fungsgeschichte durch die Naturwissenschaft . . . kann geradezu eine Gefahr sein. . . . Auf keinen Fall dürfen wir uns auf Helmholtz oder Quenstedt berufen, um zu beweisen, daß die Bibel recht hat!" (S. 43/44). „Wie sehr es hier um Glaubenszeugnis und nicht um ‚historischen Bericht' geht, zeigt schon die einfache Tatsache, daß in der Bibel in aller Unbefangenheit hinter das erste Zeugnis einfach ein zweiter ‚Bericht' gesetzt ist . . ." (S. 49). Man wird dem Verfasser bei seinen theologischen Aussagen über den Schöpfungsbericht vielleicht nicht immer zustimmen, man wird auch den Begriff der „Glaubensaussage" unglücklich finden und lieber etwas von „Verkündigung" hören wollen, aber welchem Theologen kann man es recht machen? Dafür wird man dankbar sein für das gut ausgewählte Beispielmaterial aus dem naturwissenschaftlichen Bereich und die übersichtliche Darstellung des ganzen Problems auf knapp 70 Seiten. Das Heft ist trotz einiger Unklarheiten vorzüglich geeignet, um es Schülern als Material für ein Referat in die Hand zu geben, worum der Religionslehrer oft in Verlegenheit ist, da die Bücher, die er sich für sein eigenes Studium angeschafft hat, für seine Schüler zu schwer verständlich oder zu umfangreich sind.

Von ähnlicher Sorge wie G. um die Verkündigung in der heutigen Welt bewegt ist Graff in seiner Studie über die „Neue Verkündigung der alten Frohbotschaft". Woran liegt es, daß heute so viele Menschen, ja die Kinder, die zur Konfirmation gehen, dem christlichen Glauben ratlos gegenüberstehen? G. sieht, daß daran weithin die Predigt und der Unterricht der Kirche Schuld haben, da das „Gesetz des Wandels der Ausdrucksformen nicht beachtet" wird (S. 12 f.). So versucht er, für einige Begriffe der Bibel wie des Glaubensbekenntnisses die Übersetzung in die heutige Denkweise zu vollziehen. Was heißt: Himmel, Sieben-Tage-Werk, Engel, Wunder – wie steht es mit der Jungfrauengeburt, Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten Gottes? Bitte, so sagt G. seinen Lesern, versteht das alles als den anschaulichen Ausdruck für etwas Unanschauliches, fragt nach dem geistigen Gehalt und stoßt euch nicht an dem stofflichen Buchstaben. Den Religionslehrer mahnt er besonders, die Kinder „behutsam und zart" vom Bild zum Begreifen der unanschaulichen Wirklichkeit zu führen (S. 39). Bei der Frage der Jungfrauengeburt und des „leeren Grabes" hat er den Mut, beide mehr oder weniger deutlich als Spätformen der urchristlichen Überlieferung zu erklären.

Erschreckend ist, daß man hier von Mut sprechen muß, daß das alles nicht ganz selbstverständlich ist und solch dringende Mahnung und Warnung überhaupt noch erhoben werden muß, ja vielleicht leider nur wie ein Tropfen auf einen heißen Stein wirkt. Für Schüler der Oberstufe, besonders solche, die Theologie studieren wollen, für Gemeinde- und Kindergottesdiensthelfer(innen) kann diese Schrift sehr wertvoll sein. Der ausgebildete

Theologe sollte ihrer nicht bedürfen. Doch wird er sie nicht ganz ohne Vorbehalt weitergeben oder empfehlen. Es könnte nämlich sein, daß man bei der Art und Weise, wie G. den unanschaulichen Gehalt gewinnen will, nicht bei Bultmann, sondern bei Origenes landet. G. weist zwar den Vorwurf zurück, er spiritualisiere die Bibel (S. 22), seine Freude an Zahlen- und anderer Symbolik, an den innerlichen Vorgängen (bes. S. 25), am Ideellen gegenüber der Materie, am Unterbewußtsein als dem eigentlichen religiösen Bereich (Nachtrag) weist doch in diese Richtung. Auch leidet die kleine Schrift manchmal an Unklarheit der Begriffe und an einer gewissen Unausgeglichenheit des Stils wie der Darstellung.

Was heißt z. B. der Satz: „Als metaphysische Realitäten sind sie (scl. die Auferstehung usw.) objektive Tatsachen" (S. 32)? Die Wunderfrage bespricht G. auf über sieben Seiten, während der 1. Artikel und die Höllenfahrt mit je kaum einer halben Seite unzureichend bedacht sind. Ist der 1. Artikel wirklich „einfach und schlechthin verständlich" (S. 27)? Unsere Hilflosigkeit gegenüber der Höllenfahrt kann man natürlich hinter der eindrucksvollen Erklärung verstecken, daß es sich um die Qual der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz handelt – die Calvin, was G. übersieht, von Luther übernommen hat – aber man muß doch zugestehen, daß das nicht die ursprüngliche Meinung des Credo sein kann. Was G. hierzu weiterhin aus der Konkordienformel bzw. von Schreiner anführt, bedarf seinerseits der Entmythologisierung. Völlig unklar bleiben mir die Ausführungen zur Auferstehung des Fleisches.

Warum also Religionspsychologie und nicht Verkündigung? Warum dieses Ausweichen vor der Realität des Historischen und unserer auch materiellen Realität? Wir sollten die Warnung Bonhoeffers nicht überhören, wenn er schreibt: „Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, daß sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem AT noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist" (Widerstand und Ergebung S. 226).

Ebenfalls so gehalten, daß man sie einem Schüler der Oberklassen in die Hand geben könnte, ist die Auslegung von 1. Kor. 13, die Harbsmeier für die „Biblischen Studien" schrieb, eine Reihe, in der einzelne Schriften oder Kapitel der Bibel so ausgelegt werden, daß theologische Kenntnisse beim Leser nicht nötig sind. H. stellt zunächst den Zusammenhang des 13. Kapitels mit dem Ganzen des 1. Korintherbriefes und besonders den Kap. 12 und 14 her.

Wenn er dabei unter den Themen des Briefes einen „sehr peinlichen Fall von Blutschande" (1. Kor. 5) anführt, so wäre zu fragen, ob man die Ehe mit der Stiefmutter wirklich heute so nennen soll. Wenn Paulus sie als einen krassen Fall von Unzucht wertet, so brauchen wir das nicht zu übernehmen und noch weniger mit dem Ausdruck „Blutschande" zu überhöhen.

Den Zusammenhang mit dem Problem der Geistesgaben in der korinthischen Gemeinde hält H. bei der ganzen Auslegung des 13. Kapitels fest, so daß er die Nichtausweisbarkeit der Liebe am Gegensatz zu den in bestimmter Weise in Erscheinung tretenden Geistesgaben herausarbeiten kann. Diese Liebe ist keine Idee, sondern immer das Handeln einer Person, ist auf den andern gerichtet und nicht Mittel zur Selbstvollendung, wie es bei Augustin anklingt. Sehr schön, was dabei über die Geduld gesagt wird (S. 24), desgleichen die Ausführungen zu V. 11 über den Gegensatz: Kind – Mann. Nicht so ganz befriedigt die Auslegung von V. 12, wo „erkennen" anscheinend nur im griechischen Sinn verstanden wird und darum das „von Gott erkannt werden" nur auf die forensische Rechtfertigung hinausläuft. Daß es im at.lichen Sinn „von Gott geliebt werden" heißt, wird nicht gesagt, findet sich aber der Sache nach bei den Ausführungen zu V. 13, wo es in Abgrenzung gegen Nygrens Agapegedanken als der Inhalt der Auferstehungsbotschaft erscheint.

Doch eine Frage zum Schluß: Was soll die ganze Unterscheidung zwischen Eros und Agape, was soll es für eine „Liebe" geben, „die dieses Lied nicht meint"? „Alle Formen und Arten der Liebe, die Menschen kennen und üben" (S. 7), haben doch das eine gemeinsam, daß sie eben Liebe sind. Ist es so sinnlos oder gar bedenklich, daß wir im Deutschen nur dieses eine Wort haben? Gilt denn nicht von aller Liebe, wie verschieden ihre Motivation auch sein mag, daß sie insofern wirklich Liebe ist, als das von ihr gilt, was Paulus in 1. Kor. 13 sagt? Ob Sartre das nicht in gewisser Weise besser verstanden hat als H.? Es wäre jedenfalls nicht ohne Reiz, der hier vorliegenden Auslegung von 1. Kor. 13 in einer Oberprima diejenige gegenüberzustellen, die mit dem Verhältnis von Götz und Hilda im 2. und 3. Akt von „Der Teufel und der liebe Gott" gegeben wird.

Auch Bieders Abhandlung über die „kolossische Irrlehre und die Kirche von heute" wird mancher in der Erwartung aufschlagen, daß hier eine Kolosserexegese gegeben wird, die zugleich die Linien in die heutige Zeit auszieht, so daß sie zu einer aktuellen Unterrichtsgestaltung beiträgt. Das beste an der Schrift ist nun zweifellos das Schlußkapitel, das gerade diese „Aktualisierung" vollzieht. Was hier über Freiheit und Kult, über Gesetzlichkeit und Freude am Festefeiern, über Predigtrhetorik und Prüfung der „Gesichte" gesagt wird, sind sehr beachtliche Gedanken zur heutigen kirchlichen Lage. Wundern muß man sich allerdings über die Sätze, in denen B. seine Auffassung von der Theologie vorträgt. Er schreibt: „Wäre nicht die einzige Voraussetzung, die man beim Lesen eines neutestamentlichen Verses machen kann und muß, die Erwartung, daß heute und hier Christus als das Wort in den Worten mit diesen oder jenen Sätzen sich selber, sein ‚Evangelium' tradieren will?" (S. 71). Sehr schön und richtig für die Predigt-

meditation – aber was ist die theologische Aufgabe? Was will die heftige Warnung besagen, das NT ja nicht als „Urkundensammlung" zu betrachten (S. 70)? Was stellt es denn sonst für die Theologie dar? Wenn man dazu noch liest, daß sich „das theologische Nachdenken schlechterdings auf das zu beschränken habe," „was der Verkündigung in den Gemeinden frommt", dann weiß man, warum einen die vorangehenden Kapitel über die kolossische Irrlehre so unbefriedigt ließen. Obwohl B. mit großem Fleiß die exegetisch schwierigen Häresiestellen in Kol. 2 zu erklären versucht – wobei man über Einzelfragen natürlich mit ihm streiten könnte –, so kommt über die Irrlehre selbst kein klares Bild zustande. Die jüdische Komponente wird betont, das Gnostische nach Möglichkeit in den Hintergrund gedrängt; wie aber das Ganze nun eigentlich religionsgeschichtlich zu verstehen ist, darüber läßt sich keine Klarheit gewinnen. So wird über die „Engelverehrung" (Kol. 2, 18) derart unbestimmt gesprochen – wieso haben die Irrlehrer in Christus „das Einheitsprinzip ihrer pluralistischen Religionswelt" (S. 24 f.) gesehen? – daß man nachher wohl annehmen soll, „Engelverehrung" sei nur ein anderer Ausdruck für „Gesetzlichkeit". Ist diese Umdeutung geschafft, so hat man die schwierigen Klippen der Religionsgeschichte hinter sich und segelt flott im vertrauten theologischen Gewässer weiter, wo nichts mehr passieren kann. Da man sich auf Paulus' Seite befindet, ist die Rechtgläubigkeit gesichert. Im ganzen hat man den Eindruck, daß sowohl der Aufbau der Untersuchung wie auch die Einzelergebnisse von dem Endkapital und dem, was Verf. der Kirche von heute sagen will, bestimmt ist. Das kann der Exegese nicht gut bekommen.

Auch bei der Studie von Karl Barth über Rm. 5 handelt es sich nicht so sehr um eine Auslegung als um systematische Erwägungen auf Grund des Textes. Sie liegt hier zur Besprechung in englischer Übersetzung von T. A. Smail vor, an der ich nichts auszusetzen finde[1]). B. versucht, aus den Versen Rm. 5, 12–21 vor allem die Adam–Christus-Parallele herauszustellen: unser Menschsein ist in erster Linie durch Christus, erst dann durch Adam bestimmt. Und doch stehen Adam und Christus nicht nur formal unter derselben Ordnung, sondern in Adam ist verborgen schon Christus gegenwärtig (S. 10). Mit dem *πολλῷ μᾶλλον* hebt Paulus das, was in Christus geschieht, von dem in Adam Geschehenen ab. Um also die wahre Natur des Menschen zu erkennen, müssen wir sie im Licht der Auferstehung und Vergebung finden, erst dann verstehen wir den gefallenen Menschen. Auch ist Adam der Spiegel für die Geschichte des Volkes Israel, abgebildet im Schicksal eines einzelnen: die Geschichte des Ungehorsams gegen Gott. Durch den geoffenbarten Gotteswillen ist Israel wie Adam aus der Menschheit heraus-

1) Deutsch: Christus und Adam nach Rm. 5. Theol. Studien H. 35. Zürich 1952.

gehoben, trägt dafür den Fluch, weil an ihm sichtbar wird, wie es zwischen Gott und der gefallenen Menschheit steht, aber auch zwischen Gott und dem erlösten Menschen in Christus, der aus Israel kam. In Pilatus sind auch die Heiden Mitwirker am Höhepunkt des Ungehorsams und insofern „Mitwirker" an der Gnade, die sie wie die Juden mitumfaßt. Denn Paulus spricht in V. 12 ff. im Unterschied zu V. 1 ff. nicht von dem Heil für die Glaubenden, nicht von der „religiösen" Erlösung, sondern von der Bedeutung Christi für alle Menschen. „Die Natur Christi bedingt objektiv die menschliche Natur" (S. 42), das Christliche ist mit dem Menschlichen im Geheimen, aber wesentlich identisch.

Man mag nun zu diesen Gedanken B.s stehen, wie man will, man mag auch zugeben, daß Paulus in Rm. 5, 12 ff. dergleichen darlegt, aber eine Auslegung müßte einige andere Fragen aufwerfen, die auszuführen hier nicht der Ort ist. So muß die Repräsentation der „vielen" durch Adam wohl eher als Problem denn als Selbstverständlichkeit verstanden werden. Wird ein Individuum zum Bild der Menschheit mythisiert, so geht seine historische Einmaligkeit verloren. Bei Adam ist das nicht schlimm, der hat sie nie gehabt, aber bei Jesus Christus? Ist nicht schon bei Paulus diese Parallelisierung so gefährlich, daß man sie lieber nicht zur Grundlage dogmatischer Darlegungen machen sollte? Auch wüßte der Leser gern, was er denn nun unter dem „in Adam", „in Christus" verstehen soll. Und ist ihm damit geholfen, daß ihm hier Christus zur kosmischen Größe, sein Werk zu einem objektiven Heilsdrama wird? Doch möge sich durch diese Fragen niemand von der Lektüre der Studie B.s abhalten lassen. Gerade der Religionslehrer wird sie als Beispiel für die Einwirkung Hegels auf die neuere Theologie gut gebrauchen können.

Eine wirkliche Hilfe zum Verständnis des NT – auch in der Hand des Schülers – sind die Bibelarbeiten, die W. Lüthi auf dem Kirchentag 1956 gehalten hat und die er nun gedruckt vorlegt. Sie behandeln die Abendmahlsperikope bei Lukas, das Gleichnis vom verlorenen Sohn und das vom Schalksknecht und zeichnen sich durch ihre klare, eindringliche Sprache aus. Vor allem wegen der Worte über das Abendmahl und die Abendmahlsnöte seien sie empfohlen.

2. Zur Kirchengeschichte

Für die Behandlung der Reformation auf der Oberstufe liegen zwei wertvolle Neuerscheinungen vor.

W. Dress beschreibt in klarer und sachkundiger Weise Luthers Stellung zu den politischen Strömungen seiner Zeit. Der Aufstand der Reichsritter, der Bauernkrieg, die Auseinandersetzung mit Erasmus und dessen Ideen

zur Kirchenreform werden so dargestellt, daß man versteht, inwiefern sie für Luther eine Versuchung bedeuteten und aus welchen Motiven er sich ihrer erwehrte. So kommen wichtige Züge seiner Theologie zur Geltung, jeweils durch gut ausgewählte Zitate belegt. Auch die Verhandlungen in Worms nach dem Reichstagsverhör, die so oft sonst zu kurz kommen, erfahren ihre Würdigung. Wo auf der Oberstufe die Behandlung der Reformation im Geschichts- und Religionsunterricht parallelläuft, wird das Büchlein – auch als Grundlage für Schülerreferate – besonders geeignet sein, weil es die historischen Fragen aufnimmt, nicht aber der Versuchung erliegt, Luther nur in seiner historischen Wirkung zu zeigen, sondern seine theologische Position klarlegt. Ein Wunsch noch: daß als Anhang ein Stellennachweis für die Zitate angefügt wird.

Sehr reizvoll ist es, auf der Oberstufe die Reformation an Hand von Luthers Briefen durchzunehmen. Besonders an Mädchenschulen, wo das menschliche Interesse oft das historische überwiegt, empfiehlt sich dieser Weg. Er hat auch den Vorteil, daß die Schüler nicht den Eindruck gewinnen, nun noch einmal dasselbe wie in der Geschichte, nur mit anderen Vorzeichen zu hören. Wer das bisher mit der Rückertschen Ausgabe (Clemen) versucht hat, konnte sich mit der Übersetzung der lateinischen wie der deutschen Briefe dabei weidlich plagen. Nun aber legt Buchwald eine Sammlung der Lutherbriefe vor, die sie in gut lesbarem, ja schönem Deutsch bringt und sie an schwer verständlichen Stellen durch Anmerkungen erläutert. Der raschen inhaltlichen Orientierung dienen die Seitenüberschriften, ein Register enthält die Briefempfänger (über die auch die Einleitung kurz unterrichtet) sowie wichtige Namen und Sachstichworte. Daß die Auswahl von 230 Briefen aus 4000 keine leichte Sache ist, sagt der Herausgeber selber, wo er über seine Auswahlgrundsätze Rechenschaft gibt. Man wird es dabei niemals allen recht machen können. Wer bisher mit einer andern Ausgabe gearbeitet hat, wird vielleicht seine Lieblinge vermissen.

So könnte man fragen, warum der Brief an Melanchthon vom 1. 8. 21 (Clemen 31) mit dem berüchtigten ‚pecca fortiter' nicht aufgenommen ist, ebenso die beiden Briefe an Hieronymus Weller vom 19. 6. und Ende Juli 1530 (Clemen 231 u. 273), die Luther besonders als Seelsorger zeigen und deren zweiter Eck, Zwingli u. a. als die „bittersten Feinde des Evangeliums" bezeichnet, weil sie „sicher und fröhlich" sind. Leider fehlt auch der vorletzte Brief an Käthe Luther vom 10. 2. 46 (Clemen 336); gerade bei den Briefen an Luthers Frau ist die allgemein geübte Weglassung der Anrede ein Verlust, da in den Titulierungen seiner Frau sich Luthers Humor in besonders feiner Weise zeigt.

Dafür entdeckt man allerlei Briefe, die man bisher nicht kannte, so den an Link vom 20. 6. 43 (Buchw. 219), wo Luther schreibt: „Die Nachrichten vom Türken sind furchtbar. Ich bete wider ihn; aber ich bin im Zweifel,

gegen welchen Türken Gott mein Gebet richten wird" (vgl. dazu Buchw. 218). Oder auch den an Georg Weiss (Buchw. 210) mit beigelegtem Gutachten zum Kriegsdienst gegen die Türken. Hochinteressant Luthers Stellungnahme zur Einehe bzw. Mehrehe an Kanzler Brück vom 27. 1. 24 (Buchw. 108) und voll köstlichen Humors die Bemerkung an Spalatin über die Hiobübersetzung (vom 23. 2. 24 Buchw. 109). Doch damit ist nur einzelnes aus der Fülle des menschlich berührenden, des historisch Interessanten und zum theologischen Nachdenken Anregenden herausgegriffen, das uns Luthers Briefe bieten. Daß Luther Seelsorger und Tröster ist über die Zeiten hinweg, wird mancher Leser erfahren.

Der historische Roman wird im Religionsunterricht wohl nur ganz selten eine Rolle spielen; da er jedoch der Jugend einen menschlichen und darum leicht ansprechenden Zugang zur Geschichte bietet, wird der Lehrer den einen oder andern zum Lesen empfehlen oder für die Aufnahme in die Schülerbücherei sorgen. So könnte man sich sehr freuen, daß Berstl eine „Quäkerchronik" geschrieben hat, die am Schicksal weniger Menschen einen Eindruck von der Zeit und dem Wirken des George Fox geben will. Man könnte sich freuen, wenn nicht das Buch das, was es bezeugen will, selbst wieder zunichte machte. Gewiß verbindet es mit dem chronistischen Bericht über Ereignisse aus George Fox' Leben, über James Nailor und Margaret Fell das erfundene Schicksal einer adligen Familie, das Ganze aus der Perspektive eines getreuen Dieners erzählt, so daß es trotz gewisser Längen und Wiederholungen nicht langweilig ist. Um jedoch die Leiden der verfolgten Quäker, ihre Demut und Reinheit ins rechte Licht zu setzen, verzerrt B. die Gestalten ihrer geistlichen und weltlichen Gegner derart, daß nur noch Karikaturen übrigbleiben, so daß man unwillkürlich die „gottestrunkenen" Quäker auch als Karikatur empfindet. So geht es nicht. Wäre B.s Art der Darstellung schon bei jedem andern historischen Roman verfehlt, so muß es als ein Hohn auf die Haltung der Quäker empfunden werden, wenn ihr Schicksal und ihre Gesinnung in dieser Schwarz-Weiß-Manier gezeichnet wird. Wo Toleranz so hoch im Kurs steht, da bedeutet Feindesliebe nicht nur, daß man dem Schurken, der einen verfolgt, trotz allem verzeiht, sondern sie umschließt die Achtung vor dem andern und die Frage nach den Motiven, aus denen heraus er handelt. Der Versuch, die andere Seite zu verstehen, wird aber von B. überhaupt nicht unternommen, als Beweggründe der anglikanischen und presbyterianischen Geistlichen, der Richter und Gefängniswärter zählen Freßlust, Eitelkeit, Ehrgeiz und Machtstreben. Daß es auch ehrliche geistliche bzw. theologische Bedenken gegen die Lehre der Quäker geben könnte, daß die ultrademokratischen Ansätze der „Freunde" in einer feudalistischen Gesellschaftsordnung nicht ohne weiteres hingenommen werden konnten, wird der Leser aus diesem Buch nicht

erfahren. Dadurch wird ihm das Nachdenken über die historischen und geistlichen Probleme, die jene Bewegung der „Freunde der Wahrheit" aufgeworfen hat, abgeschnitten. Das ist um so bedauerlicher, weil die Quäker nicht nur historisch bedeutsam sind, sondern als eine Frage an unsere Kirche uns heute aufs stärkste angehen.

Während also beim historischen Roman die Gefahr besteht, daß die Anschauungen des Verfassers die geschichtlichen Zusammenhänge mehr verdunkeln als klären, so ist es um so reizvoller, für die Zeit der Romantik ein Zeugnis zu finden, das in doppelter Weise jene Welt charakterisiert: durch den geschilderten Dichter Justinus Kerner wie durch den ihn schildernden Freund David Friedrich Strauss. Der Geisterseher und der scharfe Kritiker der nt.lichen Überlieferung – wieso sind sie Freunde? Hören wir, was Strauß selbst darüber sagt. Er schildert eine Wanderung nach dem Städtchen Weinsberg bei Heilbronn, wo ihm in den Straßen ein korpulenter Mann begegnet, den St. seinen Begleitern als Kerner bezeichnet. „Nun begreifen wir aber vollends nicht, fahren die Begleiter fort, nachdem er weggegangen, wie dies Kerner sein soll, der Sie so herzlich umarmt und so freundlich mit Ihnen gesprochen hat. Sie sind doch – nun – Sie gehören doch nicht zu den Gläubigen des Dr. Kerner; vielmehr, wie Kerner an der Spitze der Gläubigen im strengsten Sinn, so stehen Sie – Sie nehmen uns dies nicht übel – oder so stellt man Sie doch wenigstens – die Begleiter wollen sagen: so stehe ich an der Spitze der Ungläubigen; nun meinetwegen; und daß diese Extreme sich hier freundlich berühren, was ist denn daran so Wunderbares?" (S. 10 f.). Gewiß war diese Freundschaft voller Spannungen und durch Mißverständnisse manchmal getrübt, doch hielt sie bis zum Tode Kerners an. Ja Strauß berichtet, daß er manchmal Kerner damit „geschraubt" habe, „daß die Seherin (von Prevorst) auf seine Frage, was das Eigentümliche meines Glaubens sei, die Antwort gab, daß er nie zum Unglauben werden könne. Entweder also, halte ich ihm nun entgegen, bin ich auch jetzt noch nicht ungläubig, oder wenn dies, so ist Ihre Seherin eine falsche Prophetin gewesen" (S. 19). Die erste Lebensbeschreibung Kerners aus Strauß' Feder von 1836 soll gerade solchen Mißverständnissen ein Ende bereiten und ist dadurch ein stärkeres Selbstzeugnis für den Verfasser und die Zeit der ausgehenden Romantik, zeichnet auch lebendiger die Gestalt des Arztes, Dichters und Geistersehers Kerner als der nach dessen Tode (1862) verfaßte Nachruf, der dafür das abgerundetere Bild gibt. Dem Herausgeber H. Niethammer und der Schillergesellschaft sei Dank für den Druck dieses Heftchens, das für das Verständnis der Romantik wie der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts gleich wertvoll ist.

Wer ein wenig in die Geheimnisse der Fakultätspolitik und in die Kämpfe zwischen „liberal" und „positiv" in der zweiten Hälfte des vorigen Jahr-

hunderts eindringen will, findet allerlei Interessantes in der Broschüre, die zu A. Schlatters 100. Geburtstag erschien und ein Bild seiner Berner Zeit (1880–1888) entwirft. Unter den Beiträgen von Friedli, Michaelis, Tebbe und Köberle ist der von Michaelis besonders hervorzuheben, da er auf Grund sorgfältigen Quellenstudiums und in nach beiden Seiten verständnisvoller Weise die Geschichte von Schlatters Licentiatenexamen erzählt. Die anderen Aufsätze würdigen Schlatter als Lehrer wie in seiner exegetischen und systematischen Arbeit.

Karl Barth: Christ and Adam. Man and Humanity in Romans 5. Scottish Journal of Theology. Occasional papers Nr. 5. Edinburgh/London 1956. Oliver and Boyd. 45 S. – Julius Berstl: Die Gefangenen Gottes. Eine Quäker-Chronik. Stuttgart 1948. Reclam. 285 S. – Werner Bieder: Die kolossische Irrlehre und die Kirche von heute. Theologische Studien H. 33. Zürich 1952. Evang. Verlag. 80 S. – Reinhard Buchwald (Herausgeber): Luthers Briefe. Stuttgart 1956. Kröner. 275 S. – Ernst Busch: Die Botschaft von Jesus Christus in Kirche und Welt. Lehrbuch der Evang. Unterweisung. Oberstufe H. 3. Frankfurt a. M./Berlin/Bonn 1957. Diesterweg. 116 S. – Walter Dress: Versuchung und Sendung. Luthers Zeugnis für die Gegenwart. Gütersloh 1951. Bertelsmann. 115 S. – Martin Giersch: Entwicklungslehre und Schöpfungsbericht. Berlin/Gelnhausen 1953. Burckhardthaus. 68 S. – Hans Graff: Neue Verkündigung der alten Frohbotschaft. Bad Harzburg 1953. Sasse. 46 S. – Götz Harbsmeier: Das Hohelied der Liebe. Biblische Studien H. 3. Essen 1952. Buchh. des Erz.vereins Neunkirchen Kr. Moers. 40 S. – C. S. Lewis: Wunder. Köln/Olten. 1952. Hegner. 212 S. – Walter Lüthi: Die Heimkehr zum Fest. Basel 1956. Reinhardt. 64 S. – Ivan Meštrović: Dennoch will ich hoffen . . . Ein Weihnachtsgespräch. Zürich 1945. Rascher. 301 S. – Wilhelm Michaelis (Herausgeber und Verfasser): Aus Adolf Schlatters Berner Zeit. Bern 1952. Haller. 96 S. – R. Morgenthaler: Kommendes Reich. Zürich 1952. Gotthelf. 112 S. – Paul Schütz: Das Evangelium dem Menschen unserer Zeit dargestellt. 3. Aufl. Tübingen 1951. Katzmann. 434 S. – David Friedrich Strauss: Justinus Kerner. Zwei Lebensbilder aus den Jahren 1839 und 1862. Marbach 1953. Schillergesellschaft. 98 S.

Verzeichnis der besprochenen Werke

(Die *kursiv* gesetzten Ziffern geben die Stelle an, an der das betreffende Werk bibliographisch genau aufgeführt ist. Die übrigen Ziffern beziehen sich auf die Stellen, an denen das Werk innerhalb eines Artikels genannt oder besprochen ist.)

Aalen, S., Die Begriffe „Licht" und „Finsternis" usw. *1.* 48ff.

Ab Alpe, A., Regnum Messiae in Ps. 71 *1*

— „Irascimini et nolite peccare" Ps. 4, 5 *1*

— „Inimici defecerunt frameae in finem" Ps. 9, 7 *1*

— „Sicut cera quae fluit auferentur" Ps. 57/58, 9 *1*

Abramowski, R., Das Buch des betenden Volkes. Der Psalmen erster Teil *1.* 15. 64

— Das Buch des betenden Gottesknechts. Der Psalmen zweiter Teil *1.* 15. 64

Ackroyd, P. R., Criteria for the Maccabean Dating of Old Testament Literature *1.* 29

Adler, M., Studien zu Philo von A. 234 A 2

Aistleitner, J., Zu Ps. 68 *1.* 30f.

Albright, W. F., The Archeology of Palestine *295.* 299

— A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems, Ps. LXVIII *1.* 18

— Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John *295.* 299

— The Oracles of Balaam *18 A 1*

— The Psalm of Habakkuk *18 A 1*

Allegro, J. M., The Dead Sea Scrolls *295.* 323

Allgeier, A., Der Brief an Sumnia und Fretela usw. *1*

— Die erste Psalmenübersetzung des Hl. Hieronymus und das Psalterium Romanum *1.* 19

— Die Überlieferung der alten lateinischen Psalmenübersetzungen usw. *1.* 19

— „In superbia et in abusione" Ps. 30, 19 usw. *1*

— Grundsätzliches zu einer Psalmenerklärung für das Leben *1*

— Der Einfluß Spaniens in der Textgeschichte der Psalmen usw. *1.* 19

— Die Psalmen der Vulgata usw. *1.* 19

— Methodische Folgerungen aus der neuen römischen Psalmenübersetzung *1.* 19

— Psalm 93/94, 20. Ein auslegungs- und bedeutungsgeschichtlicher Beitrag *1*

Alt, A., Hic murus aheneus esto *1.* 28

— Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel 31 A 2. 45 A 5. 64 A 1

Andersen, W., (Hrsg.) Unter dem Sendungsauftrag Jesu Christi *93.*

Archiv für Liturgiewissenschaft 90f.

Arconada, R., Psalmus 37/38 retentus, emendatus, glossatus *1*

— Psalmus 50/51 (Miserere) usw. *1f.*

— Psalmus 129/130 (De Profundis) usw. *2*

— Psalmus 142/143 usw. *2*

— Moab olla (Ps. 59, 10) vel lebes (Ps. 107, 10) spei meae *2*

Arnim, H. von, Quellenstudien zu Philo von A. 234 A 3. 235 A 2

Arnold, F., Der Ausbau der kirchlichen Hierarchie in den Missionsländern *160.* 178

Asihene, E. V. s. *Durch Nacht zum Licht 95.* 113

Asmussen, H., Abendmahl und Messe 80ff. 89
— Die Lehre vom Gottesdienst 82ff.
— Vom Hochheiligen Sakrament des Altars 82ff.
Aufhauser, J. B., Hauptdaten zur Religions- und Geistesgeschichte der Menschheit *160.* 178
Auvray, P., Le Psaume I. Notes de grammaire et d'exégèse *2*

Baeck, L., Maimonides, der Mann, sein Werk und seine Wirkung *187.* 205
— Some questions . . . from the Jewish point of view s. Hedenquist, G., *188.* 197f.
Balla, Das Ich der Psalmen 51 A 1
Barnes, W. E., The Psalms *2.* 15. 17. 19. 29 A 2. 32. 35f. 42 A 4. 48. 65
— Hebrew Metre and the Text of the Psalms *2*
— Two Psalm Notes, Ps. 22, 17; 95, 6 *2*
Barret, C. K., The Gospel according to St. John *295.* 302. 306. 309f. 311. 317. 319. 322. 331. 332
Barth, Chr., Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT *2.* 66f.
— Fernöstliche Kirche *93.* 120
Barth, K., Christ und Adam 364f. *369.*
— Römerbrief 328f. 335
Bauer, J. B., Incedam in via immaculata, quando venies ad me? Ps. 100/101, 2 *2*
Bauer, W., Art. Chiliasmus 208. 212
— Das Johannesevangelium *295.* 302. 304f. 309. 319. 327f.
Baumann, E., Struktur-Untersuchungen im Psalter I und II *2*
Baumgartner, W., Ras Schamra und das AT *2.* 28. 28 A 2 u. 4
— Zur Mandäerfrage *295.* 316f.
— Der heutige Stand der Mandäerfrage *295.* 316f.
Baumstark, A., Art. Chairetismos 210
Bavinck, J. H. s. Kamfer, P. P. A. *131.* 159
Bea, A., La nuova traduzione latina del salterio *2.* 19
— Die neue lateinische Psalmenübersetzung *2.* 19
Beaupin, E., L'Organisation internationale du Travail etc. *160.* 187
Beaver, R. R., Theological Education in the Younger Churches *131.* 140f.
Beck, K., Die Überwindung heidnisch-dämonischer Gottheiten usw. *93.* 125
Becker, C., Art. Cicero 208. 210
Becker, H., Die Reden des Johannesevangeliums usw. *295.* 305f.
Beckmann, J., (Hrsg.) Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart *160.* 178f.
Begrich, J., Das priesterliche Heilsorakel *2.* 38 A 3
— s. Gunkel, H.
— Studien zu Deuterojesaja 38 A 3
Behr, M., Geschichte der deutschen evangelischen ärztlichen Mission *93.* 105
Bentzen, A., King and Messiah 54. 65
— Forelaesninger over Indeledning til de gammeltestamentlige Salmer *2.* 29 A 1. 33. 43. 47
— Die Schwindsucht in Ps. 106, 15b *2*
— Fortolkning til de gammeltestamentlige salmer *2.* 15. 29 A 1. 33. 43. 47
— Det sakrale Kongedømme usw. *2*
— Der Tod des Beters in den Psalmen *2*
— Messias, Moses redivivus, Menschensohn *2.* 47 A 3 u. 4. 48 A 1. 53 A 3. 54. 65 A 2
— Introduction to the Old Testament *2.* 23 A 1. 29 A 1. 32f. 43. 45 A 1. 47. 53 A 2. 65
Berry, G. R., The Book of Psalms *2*
Berstl, J., Die Gefangenen Gottes 367f. *369.*
Bertram, G., Artikel *παιδεύειν* im Th. Wb. *336.* 349ff. 350 A 1
Bewer, J. A., Note on Ps. 48, 8 *2*
Bieder, W., Die kolossische Irrlehre und die Kirche von heute 363f. *369*
Bierberg, R. P., Conserva me Domine. Psalm 16/15 *2*
Billerbeck, Strack-Billerb., Kommentar zum NT 319. 322
Birkeland, H., *ʿānî* und *ʿānāw* in den Psalmen *2.* 58
— Die Feinde des Individuums in der

israelitischen Psalmenliteratur *2.* 37f. 52f. 53 A 1. 58
— Die Einheitlichkeit von Ps. 27 *2*
Black, M., An Aramaic Approach to the Gospels and Acts *295.* 319
Blau, B., Das Ausnahmerecht für die Juden in Deutschland 1933–1945 *187* f. 205
Blauw, J., Gottes Offenbarung und die Religionen *93.* 125
Bloch, J., The New Latin Version of the Psalter *2.* 19
Blumenthal, M., Die Eigenart des johanneischen Erzählungsstiles *295*
Boardmann, E. P., Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion 1851–1864 *131.* 157f.
Böhl, F. M. Th., Der babylonische Fürstenspiegel 54 A 3
— De Psalmen (I und II, III von B. Gemser) *2.* 15f. 24. 25ff. 28. 29 A 1. 32ff. 47. 47 A 5. 51. 57 A 1. 64. 65
—, *F. M. Th. de Liagre*, De Psalmen 24. 25ff. 28. 29 A 1. 32ff. 47. 65
— Hymnisches und Rhythmisches in den Amarnabriefen aus Kanaan *2f.* 27
Boehmer, J., Der Reichtum von Ps. 23 (Vulg. 22) *3*
Boer, P. A. H. de, Jahu's Ordination of Heaven und Earth. An Essay on Ps. VIII *3*
Bohne, G., Aufgabe und Weg der Erziehung *336.* 344ff.
Bomberg, B., Die Vergeltungslehre in den Psalmen *3*
Bonkamp, B., Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext *3.* 15f. 30. 34. 51. 64
Bonhoeffer, D., Das Gebetbuch der Bibel *3.* 15
Bonsirven, J., Les aramaismes de S. Jean l'Evangeliste ? 319ff.
Bopp, L. s. Luckner, G. *188.* 203
Bor häuser, K., Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für Israel *295.* 319
Boson, G., Una divisione logica del Salterio *3*
Bosslet, K. M., (Hrsg.) Missionsärztliche Fragen und Aufgaben *160.* 184
— (Hrsg.) Der Arzt und die Not der Zeit *160.* 184f.
Bousset, W., Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und in Rom *234 A 4.* 234f.
— Kyrios Christos 238 A 1. 241
— Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter *238 A 2.* 238. 240 A 4. 241
Braden, Ch. S., The Scriptures of Mankind *131.* 137f.
Braun, F. M., L'Arrière – fond Judaique du quatrième évangile etc. *295.* 321
Braun-Dipp, E., Getrost und freudig *93.* 120
Bréhier, E., Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alex. *231 A 4.* 240 A 3 u. 4. 241 A 1
Brennecke, G., Brüder im Schatten *93.* 111f.
—-*Meyer, H.*, Die Nachkriegsentwicklung der deutschen evang. Mission *93.* 130f.
Brinktrine, J., Zur Übersetzung von Ps. 105/104, 18 „barzäl bā'ā napšō" *3*
Brongers, H. A., Kantteekeningen bij de nieuwe vertaling der Psalmen usw. *3*
— De chasidim in het boek der psalmen *3.* 56f.
Brookes, E. H., South Africa in a changing World *131.* 147ff.
Bruder, K., Vom Glauben und Leben des Christen *336.* 342f.
— Die Judenfrage im Religionsunterricht *188.* 198
Bruno, A., Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung usw. *3.* 20
— Die Psalmen usw. *3.* 20
Bruyne, D. de, Le problème du Psautier Romain *3.* 19
Buber, M., Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen *3.* 67
Buchwald, R. (Hrsg.), Luthers Briefe 366f. *369.*
Buckler, F. W., Eli, Eli, lama sabachthani *3*
Büchsel, Fr., Das Evangelium nach Johannes *295.* 300f. 311. 319
— Die Stellung des Johannesevange-

liums in einer Theologie des NT *295.* 304
Bückers, H., Zur Verwertung der Sinaitraditionen in den Psalmen *3.* 46
Bühlmann, W., Die christliche Terminologie als missionsärztl. Problem usw. *160 f.* 181 f.
Bultmann, R., Glauben und Verstehen Bd. II *259.* 259 ff.
— Th. Wb. VI/203. 240 A 4. 243 A 6
— Th. Wb. II/861 f. 240 A 2 u. 8
— Das Urchristentum usw. 240 A 4. 245 A 4. 296. 324 f. 332
— Zur Frage des Wunders 355 A 1
— Analyse des ersten Johannesbriefes *295.* 305. 306
— Hirschs Auslegung des Johannesevangeliums *295.* 305. 310. 312
— Das Evangelium des Johannes 240 A 7. 242. *295.* 302. 305. 310 f. 312 f. 317. 321 f. 322 f. 335
— Theologie des NT *295 f.* 319. 325 f. 332. 333
— The Interpretation of the Fourth Gospel *296.* 317
— Zur Johanneischen Tradition *296.* 303
Burkitt, F. C., Church and Gnosis *296.* 317
Burney, C. F., The Aramaic Origin of the Fourth Gospel *296.* 319
Burrows, M., The Original Language of the Gospel of John *296.* 319
— The Dead Sea Scrolls *296.* 323
Busch, E., Die Botschaft von Jesus Christus in Kirche und Welt 352 f. *369*
Bussley, F., A Note on šēnā' in Psalm CXXVII, 2 *3*
Buttenwieser, M., The Psalms, Chronologically treated with a new translation *3.* 15. 17. 29 A 1. 30 ff. 33 f. 48. 51. 63. 67

Calès, J., La doctrine des Psaumes *3.* 65
— Le livre des Psaumes *3.* 15 f. 18. 31 f. 43. 48. 65
Callan, Ch. J., The Psalms, translated from the Latin Psalter usw. *3.* 15
Campenhausen, H. v., Theol. Literatur-Zeitung 1955 211 A 1. 212
Casamassa, A., Appunti per lo studio dei „Tractatus super Psalmos" di S. Ilario *3*
Casel, O., (Hrsg.) s. *Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft* 90 f.
Caselmann, Chr., Die Gefahren des Religionsunterrichtes *336.* 337
Castellino, R. G., Psalmus 87/86 *3*
— Le lamentazioni e gli inni in Babilonia e in Israele *3.* 26 f. 37. 52 A 1
— Psalm XXXII, 9 *3*
Causse, A., Du groupe ethnique à la communauté religieuse *3.* 56
— Les „pauvres" d'Israel 45 A 2. 56 A 2
Charles, P., s. *Le Rôle* de la femme etc. *161.* 187
Clamer, A., (ed.) La Sainte Bible, texte latin et traduction française avec un commentaire etc. *3.* 15
Closen, G. E., Gedanken zur Textkritik von Ps. 2, 11 b–12 a *3.* 17 A 1
— Prophetia quaedam de Regno Dei Ps. 87/86 *3*
Cochrane, Ch. N., Christianity and Classical Culture *212.* 226 ff.
Cohen, A., The Psalms. Hebrew Text, English Translation and Commentary *3.* 15. 17. 32. 34. 65 f.
Cohen, E., s. *Deutsche und Juden 188.* 202 f.
Cohn, L., Philo von Alex. 234 A 1
— Die Werke Philons von Alex. in deutschen Übersetzungen *231 A 2.* 234 A 2. 235 A 5. 236 A 4
— Philonis Alexandrini Opera *230 A* 3
— Einteilung und Chronologie der Schriften Philos *230 A* 4
Colson, F. H., Philo with an English Translation *231 A 1*
Colunga, A., El mesianismo en los salmos regios *4*
Colwell, E. C., The Greek of the Fourth Gospel *296.* 320
Condamin, A., Poèmes de la Bible etc. *4.* 20 A 2
Conrad, J., Die irdische Zukunft Israels *188.* 196
The Constitution of the Church of South India *131.* 156

Cooper, Ch. M., Jerome's „Hebrew Psalter" and the New Latin Version *4*. 19 A 1
Coppens, J., Notes d'exégèse. Le Psaume CIX/CX *4*
— Notes philologiques sur le texte hébreux de l'Ancien Testament *4*
— Une mention du „Messie" retrouvée dans le psautier *4*
— Pour une nouvelle version latine du psautier *4*. 19
— Les Parallèles du Psautier avec les Textes de Ras-schamra-Ougarit *4*. 28
Couroyer, B., Idéal sapientiel en Egypte et en Israel etc. *4*. 27
Creager, H. L., Note on Psalm 109 *4*
Cross, F. M., Notes on a canaanite psalm in the Old Test. *4*. 33
— und *Freedman, D. N.*, Early Hebrew Orthography *4*
— — A Royal Song of Thanksgiving II Sammel 22 = Ps. 18 *4*. 30. 32 A 2
Cserpán, I., Leibniz und der Missionsgedanke *93*. 103f.
Culver, D. W., Negro Segregation in the Methodist Church *131*. 151f.
Cumming, Ch. G., The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise *4*. 26. 35f.

Dahl, G., The Messianic Expectation in the Psalter *4*. 64f.
Dalbert, P., Die Theologie der hellenistischen und jüdischen Missionsliteratur usw. *93*. 99f.
Danell, G. A., Studies in the Name Israel in the Old Test. *4*. 31 A 2. 32 A 2
— Psalm 139 *4*. 43f.
Daniélou, J., Vom Heil der Völker *161*. 169ff.
Davey, F. C. s. Hoskyns, E. C.
Dehn, G., Antisemitismus *188*. 194f.
Deichmann, F. W., Art. Christianisierung II der Monumente 211
Démann, P. (avec R. Bloch), La Catéchèse chrétienne et le peuple de la bible *188*. 203f.
Desnoyers, L., Les Psaumes. Traduction rhythmée etc. *4*. 15. 63
Deursen, A. van, De achtergrond der psalmen *4*
Deutsche und Juden 188. 202f.
Devresse, R., Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes *4*
Diehl, H.-K., Gemeinde in der Anfechtung *93*. 114
Dijkema, F., Psalmenvertaling *4*
Dodd, C. H., The Parables of the Kingdom *296*. 331
— The Interpretation of the Fourth Gospel *296*. 302. 303. 309. 311f. 313. 317. 318f. 321. 322. 329ff. 332
Döring, J. s. Karnatz, B. *94*. 108f.
Dörries, H., Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins *247*. 247ff. 256ff.
— Luther und die Heidenpredigt *93*. 102
Dold, A. und *Allgeier, A.*, Der Palimpsestpsalter im Codex Sangallensis 912 *4*
Dress, W., Versuchung und Sendung 365f. *369*.
Driver, G. R., Textual and Linguistic Problems of the Book of Psalms *4*
— Problems in Job and Psalms Reconsidered *4*
— Notes on the Psalms *4*
— Dr. Guillaume's Comments *4*
— Hebrew Notes *4*
Drummond, Philo Judaeus 241 A 3
Dürr, L., Ps. 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung *4*. 43
— Zur Datierung von Ps. 4 *4*. 30
Dunker, H., Die Treue Gottes *93 f.* 105
Dupont, D. J., Essais sur la christologie de Saint Jean *296*. 321

Ebright, D. F. (ed.), The audio-visual Handbook for India *131*. 153f.
Ecclesia Apostolica. Jahrbuch des Kath. Akadem. Missionsbundes *161*. 172f.
Edelkoort, A. H., Stil tot God *4*
Edmonds, H., Art. Buße 210
Edwards, R. A., The Gospel according to St. John etc. *296*. 299f.
Eerdmans, B. D., Sojourn in the Tent of Jahu *4*
— Essays on Masoretic Psalms *4 f.* 16f. 45
— The Hebrew Book of Psalms *5*. 15ff. 21f. 29 A 1. 30. 32. 34. 57 A 2. 66

Egner, E., Finanzwirtschaftl. Probleme der protest. Missionskirchen *94.* 130
Eißfeldt, O., Art. Christus I, Messias 211 f.
— Einleitung in das Alte Testament 23 A 1. 23. 29 A 2. 37. 42. 48
— Psalm 80 *5.* 30 f. 31 A 2
Elfers, A., Daß sich Mensch zum Menschen finde *94*
Eltester, W., Gott und die Natur in der Areopagrede *94.* 98
Emonds, H. (Hrsg.) s. *Archiv für Liturgiewissenschaft* 90 f.
Encyclica „Mediator Dei" 80 ff.
Engelkemper, W., Clavis Psalterii *5*
Engnell, I., Studies in the Divine Kingship in the Ancient Near East *5.* 23. 47 A 4. 54 f. 65 A 2 u. 3
— The Ebed Yahweh Songs etc. *5*
— Artikel „Psaltaren" (in Engnell-Fridrichsen, Svenskt Bibliskt Uppslagsverk) *5.* 17. 21 ff. 29 A 1. 29. 31 A 2. 31. 33. 43 A 1. 45 ff. 48 A 1. 53 ff. 63 A 2
— „Planted by the Streams of Water" etc. *5.* 29 A 1. 29. 43 A 1 u. 4. 44 f. 53 A 2
Esterson, S. J., The Commentary of Rabbi David Kimhi on Psalms 42–72 *5*
Ewald, H., Geschichte Israels 236

Falkenstein-von Soden, Sumerische und akkad. Hymnen und Gebete 26. 55
Faulhaber, D., Das Johannesevangelium und die Kirche *296.* 326
Faure, A., Die alttestamentl. Zitate im vierten Evangelium und die Quellenscheidungshypothese *296.* 305
Feinberg, Ch. L., The Date of the Psalms *5.* 30 A 1
— Parallels to the Psalms in Near Eastern Literature *5.* 26 A 2
Festschrift für Leo Baeck 188. 205
Festugière, A.-J., Personal Religion among the Greeks *212 f.* 216 ff.
Finkel, J., Some Problems relating to Ps. 95 *5*
Forbes, R. J., Art. Chemie 208
Fordham, M., Vom Seelenleben des Kindes *336.* 348 f.

Fränkel, H., Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums *213.* 219
Frank, E., Wissen, Wollen, Glauben *213.* 214. 220 ff. 224 ff. 229
Freedman, D. N. s. Cross, F. M. *4.* 30. 32 A 2
Freehof, S. B., The Book of Psalms *5.* 15. 66
Freitag, A., Paulus baut die Weltkirche *161.* 162 f.
— Die neue Missionsära *161.* 164 ff.
— s. *Scientia* Missionum Ancilla *161.* 171 f.
Freytag, W. (Hrsg.), Deutsche Evangelische Weltmission *94*
— (Hrsg.), Mission zwischen Gestern und Morgen *94.* 121
— und *Hartenstein, K.*, Die neue Stunde der Weltmission *94.* 121
Frick, R., Die Gemeinde der Bundestreuen *188.* 198
Fridrichsen, A., Jesu avskedstal i fjärde evangeliet *296.* 307
Friedländer, P., Platon I *213*
Früchtel, L., Art. Clemens Alexandrinus 210
Fullerton, K., The Strophe in Hebrew Poetry and Ps. 29 *5.* 20

Galdos, R., Psalmi 50 . . . exegetica explicatio *5*
— Psallite sapienter, Ps. 46, 8 *5*
— De momento ascetico Psalmorum *5*
— De Psalmis paenitentialibus *5*
— De Psalmis sacerdotalibus *5*
Galling, K., Der Beichtspiegel *5.* 40
Gardner-Smith, P., St. John and the Synoptic Gospels *296.* 303
Gaster, Th. H., Psalm 29 *5.* 33
— Thespis *5*
— Old Testament Notes *5*
Geiger, F., Philon Alex. als sozialer Denker *230 A 2*
Gelin, A., Les pauvres de Yahwé *5.* 56
Gemser, B., De Psalmen III (s. Böhl, F. M. Th.) *5.* 15 f.
Gensichen, H. W., Elements of Ecumenism. *131.* 156
Gerstinger, H., Art. Bulla 211
— Art. Buchmalerei 211

Gierlich, A. M., Der Lichtgedanke in den Psalmen *5*. 65
Giersch, M., Entwicklungslehre und Schöpfungsbericht 360f. *369*.
Ginsberg, H. L., Some Emendations in Psalms *5*
Goodall, N. (Hrsg.), Missions under the cross *94*. 96f.
Goodenough, E. R., The Politics of Philo Judaeus with a General Bibliography of Philo by H. L. Goodhart *230 A 2*. 240 A *3*. 241
— By Light, Light 233 A 2. 240 A 3. 241. 243 A 3. 243
Goodhart, H. L. s. Goodenough *230 A 2*
Gordis, R., Note on Psalm 91, 6 *5*
Gordon, C. H., Ugaritic Handbook II *22 A 3*
Goy, W. A., Quatre ouvrages catholiques français sur les psaumes *5*
Graff, H., Neue Verkündigung der alten Frohbotschaft 361f. *369*
Greene, W. Ch., Moira *213*. 222f.
Gressmann, H., Der Ursprung der israelisch-jüdischen Eschatologie 63ff. 63 A 2
— Der Messias 63ff. 63 A 2. 65 A 1
Grimme, H., Der Begriff von hebräischem hoda und toda *5*
Groot, J. de, In de Binnenkamer von het Oude Test. usw. *5*
— De Psalmen *5*. 15. 23. 29 A 2. 32ff. 42. 48. 64. 65
Grzegorzewski, K., Elemente vorderorientalischen Hofstils auf kanaanäischem Boden *5*. 28
Guilding, A., Some Obscured Rubrics and Lectionary Allusions in the Psalter *5 f*. 24
Guillaume, A., Notes on the Psalms II *6*
— A Reply to Professor Driver *6*
Gulkowitsch, L., Die Entwicklung des Begriffes Ḥāsīd im AT *6*. 58f.
Gundel, W., Art. Alchemie 208
Gunkel, H., Psalmen und Psalmenbuch *6*. 14. 16f. 29ff. 31 A 2. 34ff. 37. 40f. 44f.
— und *Begrich, J.*, Einleitung in die Psalmen *6*. 14. 21f. 29ff. 34ff. 35 A 1. 37f. 38 A 2. 39 A 2. 40f. 41 A 1–3. 44f. 45 A 2. 46 A 1 u. 2. 48. 50ff. 53. 56. 60 A 1. 61. 63. 66
Gutbrod, W., Besprechung von Goodenough, By Light, Light 233 A 2
Gyllenberg, R., Die Bedeutung des Wortes Sela *6*. 21

Haefeli, L., Die Peschitta des Alten Testamentes *19 A 2*
Haenchen, E., Aufbau und Theologie des Poimandres 296. 317
Hagelstange, R. s. *Deutsche und Juden* 188. 202f.
Haller, M., Ein Jahrzehnt Psalmenforschung, Th. R. NF 1 (1929) *14*. 14. 36 A 1. 42 A 4. 48 A 2. 52 A 1
Hammelsbeck, O., Der kirchl. Unterricht *336*. 339f. 341. 343. 351
— Evangelische Lehre von der Erziehung *336*. 340f. 341. 343. 346. 351
—, *Minear, P. S , van Niftrik, G. C.*, Erziehung und Menschenbild *336*. 346
Hanzelka, J. und *Zikmund, M.*, Afrika *94*. 115f.
Harbsmeier, G., Das Hohelied der Liebe 362f. *369*
— ThR NF 22 (1954) 69
— ThR NF 21 (1953) 86. 87
Hardy, E. R., The Date of Psalm 110 *6*. 31
Harling, O. von, Kirche und Israel *188*. 198
Harms, H. H., Bekenntnis und Kircheneinheit bei den jungen Kirchen *94*. 127f.
Harries, L. s. Phillips, A. (ed.) *131*. 145ff.
Hartenstein, K., Theol. Besinnung 121
— s. Freitag, W. *94*. 121
Hedenquist, G. (Hrsg.), The Church and the Jewish People *188*. 197f.
Heidegger, M. (s. Friedländer, P.) 218 A 1
Heinemann, H. J., The Date of Psalm 80 *6*. 31
Heinemann, I., Philos griech. und jüd. Bildung 233 A 1. 235 A 3. 238 A 3. 243 A 2. 243
— s. Cohn *231 A 2*. 235 A 5. 236 A 4.
— MGWJ 1910 235 A 3

Heinrichs, M., Missionstheologie der Enzyclika Mystici Corporis Christi *161.* 166f.
Hellinger, W., Vom inneren Schicksal Indiens *94.* 116ff.
Helm, R., Art. Cassiodor 209
Hempel, J., Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben *6*
— Neue Literatur zum Studium des Psalters *6*
— Die Wurzeln des Missionswillens im Glauben des AT *94.* 97f.
Henking, H. s. Durch *Nacht* zum Licht *95.* 113
Henne, E., Das AT aus dem Grundtext übersetzt und erläutert, 2. Teil: Die Lehrbücher und prophetischen Bücher *6.* 15
Henninger, J., Spuren christl. Glaubenswahrheiten im Koran *161.* 186
Herkenne, H., Ps. 110/109 in neuer textkritischer Beleuchtung *6*
— Das Buch der Psalmen *6.* 15f. 18. 31f. 34. 48. 62. 63. 65
Hermann, A., Art. Cato (maior et minor) 210
— Art. Charon 211
— Art. China 207
— Art. Chiron 211
— Art. Circe 209
— Art. Cyprian II (Magier) 209
Hertzberg, H.W., Deutsche Arbeit in Palästina *94.* 109
Heuss, Th. s. *Deutsche und Juden* 188. 202f.
Heyne, B., Zu Ps. 119, 75 und 67 *6*
Hirsch, E., Das vierte Evangelium ... verdeutscht und erklärt *296.* 302. 307. 312. 322. 326f.
— Studien zum vierten Evangelium *296.* 304. 308
— Stilkritik und Literaranalyse im vierten Evangelium *296.* 308
Hoekendijk, J. C., Mission – Heute! *94.* 122
Hoffmann, H., Die Würzburger Judenverfolgung von 1349 *188.* 191
Hofinger, J., s. *Scientia* Missionum Ancilla *161.* 174
Hogg, W. R., Mission und Ökumene *94.* 106ff.
Holsten, W., Die deutsche evangelische Heidenmission 1943–1952 *121*
— Israel und Palästina im Missionsdenken des 19. Jhdts. *94.* 104f.
— Das Kerygma u. der Mensch *94.* 123
— Die Missionskonferenz als Problem *94.* 105
— Reformation und Mission *94.* 102
Holzmeister, U., „Confundantur inimici mei", Ps. 69/70, 3 *6*
— „Clamaverunt ad Dominum etc." Ps. 106/107, 6. 13. 19. 28 *6*
Horst, F., Die Kennzeichen der hebräischen Poesie *20 A 1*
Hoskyns, E. C., The Fourth Gospel; ed. by Davey, F. N. *296.* 302. 321. 328f.
— und *Davey, F. N.*, Das Rätsel des Neuen Testamentes *296.* 329
Howard, W. F., The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation *296.* 310. 319
Humbert, P., Le mot biblique «èbyōn» *6.* 58 A 1
— La relation de Genèse 1 et du Psaume 104 avec la liturgie du nouvel-an Israëlite *6.* 43f. 47 A 1
Huppenbauer, H. s. Durch *Nacht* zum Licht *95.* 113
Huth, A., Lerne deine Kinder kennen *336.* 349
Hyatt, J. Ph., A Note on YIWWĀDA' in Ps. 74, 5 *6*
Hylander, I., Gamla testamentets psalmbok *6.* 15

Immanuel, R. D., The Influence of Hinduism on Indian Christians *131* 154f. 157
Integration or separate Development *131.* 149
Irwin, A. A., Critical Notes on Five Psalms *6*
The Racial Issue in South Africa *131* 149
Iwry, S., Notes on Psalm 68 *6.* 18 A 1

Jaeger, W., Die Theologie der früheren griech. Denker *213.* 213ff. 219. 222

Jahn, E., Religionsunterricht und Jugendseelsorge in psychol. Sicht *336*. 343f.
Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 90f.
James, F., Thirty Psalmists *6*. 15
Jansen, H. L., Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr „Sitz im Leben" *6*. 42 A 2
Jasper, G., Wandlungen im Judentum *188*. 196
— Vom Sinn der Wiedergutmachung an Israel *188*. 196
Jaspers, K., (s. Friedländer, P.) 218 A 1
Jefferson, H. G., Psalm 93 *6*
Jeffery, A., The Ethiopic Text of Psalm 63, 1 *6*
Jellicoe, S., A note on 'al mūt Psalm XLVIII, 15 *6*
Jellinek, J., Eine Handvoll Oliven aus Israel *188*. 199
Jenni, E., ZAW NF 24 (1953) 65 A 4
Jenny, B. s. Durch *Nacht* zum Licht *95*. 113
Jentsch, G. s. Karnatz, B. *94*. 108f.
Jentsch, W., Urchristliches Erziehungsdenken *336*. 349ff. 350 A 1
Jeremias, J., Die Gleichnisse Jesu 331
— Ein bisher unbekanntes Evangelienfragment *296*. 304
— Das neugefundene Fragment des Johannesevangeliums *296*. 308
— Johanneische Literarkritik *296*. 307
— Die Wiederentdeckung von Bethesda *296*. 299
Jirku, A., Zu den kanaanäischen Psalmenfragmenten in den Briefen von El-Amarna *6*. 27
— Kanaanäische Psalmenfragmente in der Vorisraelitischen Zeit Palästinas und Syriens *6*. 27
— 'Ajjelet haš-Šachar, Ps. 22, 1 *6*. 22 A 1
Johnson, A. R., The Role of the King in the Jerusalem Cultus *6f*. 47. 47 A 3
— The Psalms (The Old Testament and Modern Study . . .) *7*. 14
Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist *233 A 2*. 236 A 7. 240 A 4 u. 6. 242 A 3. 242ff. 243 A 1, 4 u. 6. 244 A 1–4. 245 A 1, 2, 3 u. 5. 246 A 1 u. 3. *296f*. 313f. 327. 331f.
Jost-Suter, E., Der Staat Israel als Zeichen einer Zeitenwende *188*. 195f.
Joüon, P., Notes philologiques sur le texte hébreu de psaume 2, 12; 5, 4; 44, 26; 104, 20; 120, 7; 123, 4; 127 2b, 5b; 132, 15; 144, 2 *7*
Junker, H., Die Entstehungszeit des Ps. 78 und das Deuteronomium *7*. 31
— Einige Rätsel im Urtext der Psalmen *7*
— Unité, composition et genre littéraire des psaumes IX et X *7*

Käsemann, E., „Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Joh." *297*. 306f. 310. 325f.
— Das wandernde Gottesvolk *242 A 4*.
Kalt, E., Die Psalmen übersetzt und erklärt (Herders Bibelkommentar) *7*. 15. 32. 63
Kamfer, P. P. A., Die volksorganiese sendingmetode by Bruno Gutmann *131*. 159
Kapelrud, A. S., Baal in the Ras Shamra Texts 47 A 3
— Jahves tronstigningfest og funnene i Ras Sjamra *7*
— Liv og dod i Det Gamle Testaments klage- og takkesalmer *7*
Karnatz, B., (Hrsg.) Palästina und wir *94*. 108f.
Karpp, H., Art. Christennamen 208
— ZNW 41. 251.
Kerstan, L., Art. Commodianus 209
— Art. Cyprianus III 209
Kilpatrick, G.,D., A Fragment of Ps. XLIII (LXXX), 20–23. *7*
Kirsten, E., Art. Cappadocia 207
— Art. Chorbischof 207
Kissane, E. J., The Book of Psalms, 2 Bde *7*. 15f. 18. 21. 29 A 1. 30. 32. 33 A 2. 35ff. 48. 50 A 1. 63f. 66
Kittel, Die Psalmen 45 A 2
Klauser, Th., Art. Ciborium 211
— Art. Brust II 212
— (Hrsg.) Reallexikon für Antike und Christentum *207*. 207ff.

Klein, G., Der älteste christl. Katechismus usw. *297*. 322
Kleine, H. F. de, (Hrsg.) Das Bekenntnis der Huria Kristen Batak Protestant usw. *94*. 129
Kleinhans, A., Heinrich von Cossy O. F. M., ein Psalmenerklärer des 14. Jhdts. *7*
Klett. H., Aufstieg und Untergang einer christl. Missionsarbeit *94*. 103
Knabenhauer, J., Commentarius in Psalmos *7*. 15
Knak, S., Zwischen Nil und Tafelbai 111
Knox, W. L., St. Paul and the Church of Centiles 233 A 2
Köbert, R., Zur ursprünglichen Textform von Ps. 2, 11. 12 a *7*. 17 A 1
— Philologische Bemerkungen zu Ps. 43/42, 4 und 51/50, 20. *7*
Koehler, L., Psalm 8, 5. *7*
— Jahwäh mālāk *7*. 47 A 1
Koep, L., Art. Consecratio 210f.
— Art. Chronologie 212
— Art. Buch 212
Kötting, B., Art. Christentum I, Ausbreitung 207
Kollwitz, J., Art. Christus II, Basileus 211f.
Koopmans, J. J., Psalm 8. *7*
Kraft, Ch. F., The Strophic of Hebrew Poetry as illustrated in the First Book of the Psalter *7*. 20
Kraft, H., Besprechung von Dörries 257
— Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung *247*. 247. 250. 253ff. 258
— Zeitschr. für Kirchengeschichte, Bd. 66 (Art. *ὁμοούσιος*) 250
Kraus, H.-J., Beiträge zur evangl. Theol. 15 (1952) 46 A 4
— Freude an Gottes Gesetz. Ein Beitrag zur Auslegung der Psalmen 1, 19 B und 119. *7*. 61
— Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament *7*. 48. 50
— Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes *7*. 45 A 5. 47 A 1
— VT 4 (1954) 45 A 5
Krestan, L., Art. Corippus 209
— Art. Cyprian II (Magier) 209
Krige, W. A., Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Chr. Keysser *131*. 159
Kroon, J., „Non est respectus mortiorum", Ps. 72, 4. *7*
— „Inclinavit ex noc in hoc", Ps. 74, 9. *7*
— „Posuerunt signa sua signa", Ps. 73, 4. *7*
— „Notos meos a miseria", Ps. 87, 19. *7*
— „Inter mortuos liber", Ps. 87, 6. *7*
— „Constituite diem solemnem in condensis", Ps. 117, 27. *7*
— „Sicut torrens in austro", Ps. 125, 4. *7*
— „Surgite postquam sederitis", Ps. 126, 2. *7*
— „Ita filii excussorum", Ps. 126, 4. *7*.
— „Dies formabuntur et nemo in eis", Ps. 138, 16. *7*
— „Accipient in vanitate civitates suas", Ps. 138, 20. *7*
— „Mihi nimis honorificati sunt amici tui", Ps. 138, 17. *7*
Kruse, H., „Fluminis impetus laetificat Civitatem Dei, Ps. 45/46, 5. *7*
Kümmel, W. G., Verheißung und Erfüllung 331
Kuhl, C., Die Entstehung des Alten Testaments *7*. 18 A 1. 42
Kuhn, G., Bemerkungen zu Psalm 73. *7f.*
Kuhn, K. G., Die in Palästina gefundenen hebr. Texte und das NT *297*. 323f.
— *πειρασμός-ἁμαρτία-σάρξ* im NT usw. *297*. 323f.
— Die Sektenschrift und die iranische Religion *297*. 323f.
Kupisch, K., Volk ohne Geschichte *188*. 190f.
Kuschke, A., Arm und reich im AT usw. *8*. 59

Lagrange, M. J., L'Evangile selon Saint Jean *297*. 299
— De quelques opinions sur l'ancien psautier latin *8*
Landersdorfer, S., Das daemonium meridianum in Psalm 91. *8*
Landgraf, A. M., Die Zuweisung eines Psalmenkommentars an Anselm von Laon *8*
Langer, H., s. Bosslet. K. M. *160*. 184f.

Langerbeck, H., Theol. Lit. Ztg. 1955. 215 A 1
Last, H., Art. Christenverfolgung II, juristisch 207
Latourette, K. S., The Christian World Mission in Our Days *131.* 132f.
Lauha, A., Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen *8.* 41
Laures, J., Die Anfänge der Mission von Miyako *161.* 177
Leakey, L. S. B., Mau-Mau und die Kikuyus. *94.* 114f.
Lebreton, J., Besprechung von F. Geiger, Philon usw. *230 A 2*
— Recherches de Science Religieuse Bd. 23 (1933) 233 A 2. 240 A 6
Leenhardt, M., De la mort à la vie *131.* 158
Lehmann, A., (ed.) Handbook Lutheran World Missions *131.* 133f.
— Halle und die südindische Sprachwissenschaft *94 f.* 104
— Die Kunst der jungen Kirchen *95.* 129f.
— Von der Kunst der jungen Kirchen *95.* 129f.
Leisegang, H., Indices ad Philonis Alexandrini Opera *231*
Leslie, E. A., The Psalms *8.* 15. 36. 42 A 4. 47 A 1
Leveen, J., The Meaning of 'äl hannechīlōt, Ps. V, 1. *8*
— Psalm X. A Reconstruction *8*
— A displaced Verse in Psalm XLI *8*
— A Note on Psalm X, 17–18. *8*
Lewis, C. S., Wunder 353ff. *362*
Liagre, F. M. Th. de s. Böhl, F. M. Th.
Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani *19 A 1*
„Licht aller Völker". Vom Auftrag der Kirche usw. *95.* 106
Lietzmann, H., Geschichte der alten Kirche 235 A 6. 245 A 6
Lightfoot, R. H., St. John's Gospel *297.* 302. 309. 311. 332.
Lilienthal, A. M., What Price Israel? *188.* 204f.
Lindblom, J., Bemerkungen zu den Psalmen I *8*
— Die „Eschatologie" des 49. Psalms *8.* 66
Lindsell. H., A Christian Philosophy of Missions *131.* 134ff.
Lods, A., Histoire de la Littérature Hébraique et Juive *8.* 22f. 29. 31. 43
Loewe, R., Herbert of Bosham's Commentary on Jerome's Hebrew Psalter *8*
Lohmeyer, E., Aufbau und Gliederung des Vierten Evangeliums *297.* 312
Lohse, E., Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas *95.* 98f.
Loisy, A., Le Mandéisme et les origines chrétiennes *297*
Louis, C., The Theology of Psalm VIII *8*
Luckner, G., (Hrsg.) Beiträge zur christlichen Betrachtung der Judenfrage *188.* 203
Lüth, E., Reise ins Gelobte Land *188.* 199f.
Lüthi, W., Die Heimkehr zum Fest 365. *369*
Luis Suárez, P., „Dilexi, quoniam exaudiet Dominus" Ps. 114/116, 1. *8*
Lund, Dritte Weltkonferenz der Kirchen usw. *95*
Lund, N. W., Chiasmus in the Psalms *8.* 20
— Psalms 42/43. *8*
— The Presence of Chiasmus in the OT *8*

Maag, V., Zur Übersetzung von maskil in Amos 5, 13. Ps. 47, 8 und in den Überschriften einiger Psalmen. *8.* 22
Maas, H., – und will Rachels Kinder wieder bringen in das Land *188.* 198f.
Magne, J., Le texte du psaume XXXV etc. *8*
Maier, F. W., Ps. 110/109, 1 im Zusammenhang von 1. Kor. 15, 24–26. *8*
Mair, L. P., s. Phillips, A. (ed.) *131.* 145ff.
Makarenko, A. S., Der Weg ins Leben 346 A 1
Mannoni, O., Psychologie de la Colonisation *131.* 159
Manson, T. W., 302
Mao Tse-tung, On Contradiction *131.* 158f.
Marschall, G., Die „Gottlosen" des ersten Psalmenbuches *8.* 22. 37. 43 A 3. 51f. 52 A 1. 59 A 1. 62

Maurer, W., Die Lutherische Kirche und ihre Mission *95*. 102f.
— Kirche und Synagoge *188*. 189f.
May, H. G., „'Al . . ." in the Superscriptions of the Psalms *8*. 21f.
Mayeda, G., Das Leben – Jesu – Fragment Papyrus Egerton 2 usw. *297*. 304
Meek, Th. J., Old Testament Notes 1. The Metrical Structure of Psalm 23. *8*
Menoud, Ph. H., L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes *297*. 299. 307
Menzel, G., Junge Kirche in Südwestafrika? *95*. 114
Merkel, R. F., Leibniz und China *95*. 103
Meštrović, I., Dennoch will ich hoffen . . . Ein Weihnachtsgespräch 358f. *369*
Metzger, W., (Hrsg.) Karl Hartenstein 95. 121
Meyer, H., Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen *95*. 128f.
— Aktuelle Probleme der Unionsgespräche *95*
— s. Brennecke, G. *93*. 130f.
Michaelis, W., Einleitung in das Neue Testament 297. 299
— (Hrsg. u. Verf.) Aus A. Schlatters Berner Zeit 368f. *369*
Miller, A., Das Ideal der Gottverbundenheit nach der Lehre der Psalmen *8*
— Fluchpsalmen und israelitisches Recht *8*
— Die Psalmen nach dem neuen im Auftrag von Papst Pius XII hergestellten lateinischen Wortlaut usw. *8*. 15. 19
Minear, P. S., s. Hammelsbeck, *O. 336*. 346f.
Missionsjahrbuch, Lutherisches, für die Jahre 1951/52 *95*
— für die Jahre 1953/54 *95*
Moffatt, J., The book of Psalms. A New Translation *8*
Möller, H., Strophenbau der Psalmen 8. 20
Möller, P. G., Diener des Heiligen *95*. 120
— Not und Verheißung der Mission in Japan *95*. 120
Mollat, D., L'Évangile de Saint Jean *297*. 299. 311. 312
Montgomery, J. A., Recent Developments in the Study of the Psalter *8 f.* 14
— Stanza-Formation in Hebrew Poetry *9*. 20f.
Die Moral in der Politik *188*. 202
Morgenthaler, R., Kommendes Reich 359f. *369*.
Morgenstern, J., Psalm 121. *9*
— The Mythological Background of Psalm 82. *9*
— Psalm 48. *9*. 31 A 1
— naššequ bar *9*
— Psalm 23. *9*
— Psalm 8 und 19A. *9*
— Psalm 11. *9*
Moses, D. G., Religious Truth and the Relation between Religions *131*. 138ff.
Mowinckel, S., Theol. Zeitschr. 9 (1953) *18 A 1*. 18
— Th. L. Z. 79 (1954) 45 A 4
— Psalmen-Studien 38 A 1. 39 A 2. 41. 42 A 1. 42f. 43 A 1. 44f. 46 A 5. 47 A 2. 51 A 2. 52 A 1. 52. 57. 62f.
— Fiendene i de individuelle klagesalmer *9*
— Traditionalism and Personality in the Psalms 9
— Offersang og sangoffer. Salmediktningen i Bibelen *9*. 21ff. 29 A 1. 29. 31 A 2. 32f. 35f. 37f. 38 A 1. 41ff. 42 A 3. 44f. 51 A 2. 52 A 1 u. 2. 53. 53 A 3. 56. 57 A 3
— Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen *9*. 49f.
— Der achtundsechzigste Psalm *9*. 18 A 1 u. 2. 30 A 2. 30f. 43. 45 A 4
— Religion und Kultus *9*. 38 A 1. 42. 45 A 4. 46ff. 47 A 2. 52. 56
— Metrischer Aufbau und Textkritik an Ps. 8 illustriert *9*
— „Psalm Criticism between 1900 and 1935" *9*. 15. 28 A 2 u. 3. 32f.
Mühlmann, W. E., Mahatma Gandhi *95*. 119

Müller-Claudius. F. M., s. Luckner, G. *188.* 203
Müller-Krüger, Th., „Kirche der Inseln" *95*
Muilenburg, J., Psalm 47 *9.* 31
Munch, P. A., Die alphabetische Akrostichie in der jüdischen Psalmendichtung *9*
— Einige Bemerkungen zu den ʿanījjīm und den rešāʿīm in den Psalmen *9.* 58
— Das Problem des Reichtums in den Psalmen 37. 49. 73. *9*
— Die jüdischen „Weisheitspsalmen" und ihr Sitz im Leben *9.* 66
Murphy, R. E., A Study of Psalm 72/71. *9*
Mussner, F., ΖΩΗ. Die Anschauung vom „Leben" im 4. Evang. *297.* 321

Durch *Nacht* zum Licht. 125 Jahre Basler Mission auf der Goldküste *95.* 113
Nagel, G., A propos des rapports du psaume 104 avec les textes égyptiens *9.* 27
Neumann, E., Zur Psychologie des Weiblichen *336.* 348f.
Neuss, W., s. Luckner, G. *188.* 203
Niemeyer, C. Th., Het probleem van de rangschikking der psalmen *9.* 23 A 3 24 A 1. 24f
Niftrik, G. C. van, s. Hammelsbeck, O. *336.* 347
Nitsche, R., Selbstbetrachtungen des M. Aurel 217 A 1
Noack, B., Zur johanneischen Tradition *297.* 303. 306
Nober, P., „De torrente in via bibet", Ps. 110, 7a. *9*
Nock, A. D., Art. Bekehrung 208.
Nötscher, F., Die Psalmen *9.* 15f. 32. 42. 48. 65
Noordtzij, A., Psalmen I. Ps. 1–70. *9*
Noth, M., Geschichte Israels *23 A 2.* 45 A 5
— Die Gesetze im Pentateuch 60 A 3. 61
— Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen *9.* 20
— Das System der Zwölf Stämme Israels 45 A 5
O'Callaghan, R., Echoes of Canaanite Literature in the Psalms *9*
Odeberg, H., The Fourth Gospel etc. *297.* 319
— Die mandäische Religionsanschauung *297*
Oehler, W., Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für die Welt *297.* 319
— Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums *297.* 319
Oesterley, W. O. E., – Robinson, Th. H., An Introduction to the Books of the OT *9*
— A Fresh Approach to the Psalms *9*
— The Psalms, translated with text-critical and exegetical notes *9.* 15f. 29 A 2. 31. 43. 48 A 2. 63f. 67
Oyara, F., Ecclesiae Sponso dedicatus Psalmus 44/45 *9*
— Dominus Christus Bonus Pastor, eiusque convivium adumbratur in Psalmo 22/23 *9*
— Vox Domini in virtute; vox Domini in magnificentia Ps. 28/29 *9*
— Te decet hymnus etc. Ps. 65/64 *9f.*
Ohm, Th., Neuer Wein in alten Schläuchen *161.* 173f.
— Asiens Kritik am abendländ. Christentum *161.* 183f.
— Die christl. Theol. in asiatischer Sicht *161.* 184
— Stammesreligionen im südl. Tanganjika-Territorium *161.* 185f.
— s. *Ecclesia Apostolica 161.* 172f.
— s. Beckmann, J., (Hrsg.) *160.* 178f.
Oudenrijn, M.-A. van den, Het boek der schulden en de psalm „de profundis" *10*

Pagenkemper, K., s. *Ecclesia Apostolica 161.* 172f.
Pallis, S. A., Mandaean Studies 317
Pap, L. I., Das israelitische Neujahrsfest *10.* 48f.
Parenti, A., Notae exegeticae in Psalmos selectos *10*
— Notae introductoriae in Librum Psalmorum *10*
Parkes, J., End of an Exile *188.* 200f.

Pascher, J., Eucharistia, Gestalt und Vollzug 68ff. 85
— *Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ* 233 A 2. 235 A 3. 240 A 6. 241. 241 A 3. 243 A 3. 244 A 4
Paterson, J., The Praises of Israel. Studies . . . in the Psalms *10*. 15. 42. 65
Paton, D. M., Christian Missions and the Judgment of God *131*. 136f.
Patton, J. H., Canaanite Parallels in the Book of Psalms *10*. 28
Paulsen, F., Leidende Kirche in China *95*. 120
Pax, W., Art Circumambulatio 210
Pedersen, J., Israel, its Life and Culture I–II 51 A 3. 66
— Israel, its Life and Culture III–IV *10*. 47
Pedersen, V. Sch., Bidrag til en analyse af de mandaeiske skrifter etc. *297*. 314ff.
Percy, E., Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theol. *297*. 314
Peters, C., Arabische Psalmenzitate bei Abu Nu'aim *10*
— Psalm 149 in Zitaten islamischer Autoren *10*
Peters, J., s. Bosslet, K. M. 160. 184f.
Peters, N., Das Buch der Psalmen übersetzt und kurz erklärt *10*. 15f. 42. 64
— Senkrechte Doppelschreibung als Fehlerquelle in den Psalmen *10*. 16
Petri, F. W., Die Christenlehre in Kirche und Berufsschule *336*. 341f.
Pfeiffer, R. H., Introductrion to the OT *10*. 29. 34. 42 A 4. 48
Phillips, A., (ed.) Survey of African Marriage and Family Life *131*. 145ff.
Pieper, J., Muße und Kult 69
Pietsch, J., P. Robert Streit O. M. I. *161*. 177
Pigoulewsky, N., Fragments syro – palestiniens des psaumes 123–124. *10*
Ploeg, J. van der, Les pauvres d'Israel et leur piété *10*. 59f.
Podechard, E., Psaume LXVIII *10*
— Le Psautier I, Psaumes 1–75. *10*. 15f. 31. 39. 42. 48. 64. 67
— Psaume LXXXII *10*
Pörksen, M., Der neue Auftrag *95*. 121
Pohlenz, M., Griechische Freiheit *213*. 223f.
— Die Stoa 239 A 2 u. 4
Pollock, P. H., Psalm 121. *10*
Porter, J. R., The Interpretation of II Samuel VI and Psalm CXXXII *47 A 4*
Preisker, H., Das Evangelium des Joh. usw. *297*
Price, Th., African Marriage *131*. 147
Pritchard, Ancient near East Texts relating to the OT 26 A 1. 27
Proporato, F. S., „Oderunt me gratis", Ps. 68/69, 5. *10*
— „In siti mea potaverunt me aceto", Ps. 68/69, 22. *10*
— „Qui edebat panes meos, magnificavit super me supplantationem", Ps. 40/41, 10. *10*
— „Laudes in Deum omnium animantium conservatorem et moderatorem", Ps. 103/4, 27–31. *10*
— „Emittes Spiritum tuum" etc., Ps. 103/4, 30. *10*
— „Non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens", Ps. 142/3, 2. *10*
Puech, H. Ch., Origène et l'exégèse trinitaire du Psaume 50, 12–14. *10*
Puukko, A. F., Zur Exegese von Ps. 46. *10*
— Der Feind in alttestamentl. Psalmen *10*. 52 A 1

Quasten, J., Art. Carmen 211

Raaflaub, F., s. Durch *Nacht* zum Licht *95*. 113
Rabenau, E.-F. von, s. Karnatz, B. *94*. 108f.
Rad, G. von, Erwägungen zu den Königspsalmen *10*. 64f.
— Das judäische Königsritual *10*
— „Gerechtigkeit" und „Leben" in der Kultsprache der Psalmen *10*, 45 A 1 u. 3. 65. 67
— Geschichte und AT, in: Festschrift f. A. Alt 40 A 1
— Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch. 45 A 5

— Th. Wb. z. NT I, 567. 47 A 1
Rahlfs, A., ʿAnī und ʿAnāw in den Psalmen 55f.
— Psalmi cum Odis *10*. 18
Rang, M., Handbuch für den bibl. Unterricht *336*. 338f. 340 A 1. 341. 344
Ratschow, K. H., Epikrise zum Psalm 47. *10*
Rauscher, F., Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat usw. 161. 179f.
Reallexikon für Antike und Christentum, RAC, hrsg. von Th. Klauser *207*. 207ff.
Rehm, B., Art. Clemens Romanus II (Pseudoklementinen) 208. 209. 212
Reiter s. Cohn, L. *230 A 3*
Reitzenstein, R., Das iranische Erlösungsmysterium 231f. *232 A 1*. 241
— Historia Lausiaca 236 A 7. 241
Rétif, A., Introduction à la doctrine pontificale des missions *161*. 167f.
Rhein, E., s. Karnatz, B. *94*. 108f.
Ridderbos, J., JAHWÄH MALAK *10 f.*
— VT 4. 47 A 1
Ridderbos, N. H., De betuigingen van „onschuld, rechtvaardigheid" in de psalmen *11*
— Psalmen en Cultus. *11*. 42
— De „werkers der ongerechtigheid" in de individueele psalmen *11*. 37. 39 A 1. 52
— Het lied van den Priester-Koning *11*
Rinaldi, G., Psalmus 49/50 *11*
Ringgren, H., König und Messias *11*. 63f.
— Einige Bemerkungen zum LXXIII. Psalm *11*. 43f. 66
Ringwald, W., Die Religion der Akanstämme usw. *95*. 112f.
Rinkel, A., Psalter *11*. 15
Robert, A., Le sens du mot loi dans le Ps. CXIX *11*. 61
— Le Ps. CXIX et les sapientiaux *11*
Robinson, H. W., Wesen und Werden des AT 51 A 4
Robinson, Th. H. s. Oesterley, W. O. E. *9*
Le Rôle de la femme dans les missions *161*. 187
Rosenblatt, S., Notes on the Psalter *11*
Rothenhäusler, M., Art. Conversio morum 208
Rowlands, E. R., Inner-Syriac Corruptions in the Book of Psalms *11*
Rowley, H. H., The Structure of Psalm XLII–XLIII *11*
— The Text and the Structure of Psalm II *11*
— Melchizedek and Zadok, Gen. 14 and Ps. 110. *11*. 31f. 43
— The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls 323
Ruckstuhl, E., Die literarische Einheit des Johannesevangeliums *297 f.* 306. 307. 309
Ruler, A. A. van, Theologie des Apostolates *95*. 122f. 130

Savignac, J. de, Essai d'interprétation du psaume CX etc. *11*. 43
Saydon, P. P., The Origin of the „Polyglot" Arabic Psalms *11*
Šegula, F., Messias Rex in Psalmis *11*. 63
Schelkle, K. H., Art. Cento 209f.
Scheuner, D., Die politische Glaubenshaltung in den Psalmen *11*
Schlatter, A., Der Evangelist Johannes *298*. 309. 319. 322
Schlauck, B. s. Karnatz, B. *94*. 108f.
Schlier, H., Christus und die Kirche im Epheserbrief *242 A 4*
— Religionsgeschichtl. Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen *242 A 4*
Art. Corpus Christi 212
— Theol. Rundschau 1933. 314
Schlunck, M., Die Vertretung der Missionswissenschaft im Rahmen einer Evang.-theol. Fakultät *95*. 123ff.
— Die Weltreligionen und das Christentum *95*. 123f.
Schlyter, H., The History of the Cooperating Lutheran Missions in Natal *131 f.* 149
Schmid, W., Art. Bukolik 209
— Art. Claudianus Mamertus 209
— Art. Claudius Claudianus 209
Schmidt, H., Das Gebet des Angeklagten im AT 36 A 1
— Grüße und Glückwünsche im Psalter *11*. 41

— Die Psalmen (Handbuch zum AT) *11.* 15f. 23. 29 A 1. 31. 36ff. 41f. 47. 60 A 1. 63f. 67
— Die Thronfahrt Jahves 47 A 1
— ZAW 1930. 36
Schneider, A. M., Art. Cantharus 211
Schneider, H., Der altlateinische Palimpsest-Psalter in Cod. Vat. Lat. 5359. *11*
Schniewind J., Zur Synoptiker-Exegese *298.* 304
Schönbächler, V., Die Stellung der Psalmen zum alttestamentl. Opferkult *11.* 62f.
Schoeps, H. J., (Hrsg.) Jüdische Geisteswelt *188.* 205
Scholem, G., Major Trends in Jewish Mysticism *298.* 318
Schoonhoven, J. Jansen, Wort und Tat im Zeugendienst *95 f.* 123
Schrenk, G., Studien zu Paulus *96.* 98
Schrupp, E., Blicke in die Weltmission *96.* 100ff.
Schürer, E., Geschichte des Jüdischen Volkes usw. 234 A 2
Schütte, J. F., Valignanos Missionsgrundsätze für Japan *161.* 182f.
Schütz, P., Das Evangelium dem Menschen unserer Zeit dargestellt 356ff. *369*
— Zwischen Nil und Kaukasus *96.* 109ff 119
Schulz, A., Bemerkungen zum 2. Psalm *11*
— Kritisches zum Psalter *11.* 16
— Libera me de sanguinibus, Ps. 51/50, 16. *11*
— Die Psalmen und die Cantica des Römischen Breviers *11*
— Psalmen Fragen *11.* 16. 48
Schulze, W. A., Der Verlauf der Missionsgeschichte nach G. Arnold *96.* 102
Schwarz, E., Aporien im 4. Evangelium *232 A 5.* 233 A 1
Schweizer, E., EGO EIMI *298.* 307ff. 314. 317. 322
Scientia Missionum Ancilla. Festschrift für A. J. M. Mulders *161.* 171f.
Scott, R. W., (ed.) Ways of Evangelism *132.* 152f
Scroggie, W. G., The Psalms *11.* 15. 32
Sédès, J.-M., Histoire des missions françaises *161.* 174
Sellin, E., Einleitung in das AT *11.* 23 A 1 u. 4. 23. 43 A 2. 48. 53 A 1
Seufert, W., Was nun? *96.* 119f.
Seumois, A., Auf dem Wege zu einer Definition der Missionstätigkeit *161.* 168f.
Seumois, A. V., Introduction à la missiologie *161 f.* 168
Sfair, P., De genuina lectione Ps. 8, 2. *11*
Siegfried, K., Philo von Alexandria als Ausleger des AT 235 A 4
Simon, M., Mission und Bekenntnis usw. *96.* 129
Simpson, W. W., s. Hedenquist, G. 188. 197f.
Singer, S., Die religiöse Lyrik des Mittelalters. Das Nachleben der Psalmen *11*
Sisto, G., Exegesis Psalmi 110/109. *11*
Slotki, I. W., The Metre and Text of Psalm XXVII *11*
— The Metre and Text of Psalm XXIX, 3. 4. 9 und Ezechiel I, 21. *11 f.*
— Omnipresence, Condescension and Omniscience in Psalm CXIII, 5–6 *12*
— The Text and the Ancient Form of Recital of Psalm 24 and Psalm 124. *12*
— Long and Shorter Versions of Ancient Hebrew Poems *12*
Smart, J. D., The Eschatological Interpretation of Psalm 24. *12*
Smothers, E. R., The Coverdale Translation of Psalm LXXXIV *12*
Snaith, N. H., The Triennial Cycle and the Psalter *12.* 24f.
— Studies in the Psalter *12.* 49 A 1
— Five Psalms (1. 27. 51. 107. 34) *12.* 15
— The Psalms. A Short Introduction *12.* 15. 31. 35
— The Jewish New Year Festival *12.* 48f.
— Hymns of the Temple *12.* 15
— Selah *12.* 21
Snell, B., Die Entdeckung des Geistes[3] *213.* 219f.
Soden, H. von s. Falkenstein 26. 55

Sonne, J., The Second Psalm *12*. 31
— Psalm Eleven *12*
Sparks; H. F. D., A Textual Note on Psalm CIV, 16. *12*
Specker, J., Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jhdt. usw. *162*. 174ff.
Spender, St., Aliyah *188*. 200
Spuler, B., Handbuch der Orientalistik I 27
Staerk, Lyrik *20 A 3*
Stallmann, M., Zwischen Konfessionalität und Liberalität *336*. 347f
Stamm, J. J., Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel *12*. 65
— Die akkadische Namengebung 39 A 3–5
Stauffer, E., Probleme der Priestertradition *298*. 299. 322
— Agnostos Christos. Joh. 2, 4 usw. *298*
Steiert, B., Einführung in die neue römische Psalmenversion *12*. 19
Stein, E., Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria 235 A 3. 236 A 6
Steinmann, J., Les Psaumes *12*. 15
Steinwenter, Art. Corpus iuris 210
Stieb, R., Die Versdubletten des Psalters *12*. 21
Stöckle, J., Weltweite Sendung *96*. 120
Stoevesandt, H., Jesus und die Heidenmission *96*. 99
Stoevesandt, K., Albert Schweitzer usw. *96*. 105f.
Strachan, R. H., The Fourth Gospel *298*. 311f. 319
Strathmann, H., Das Evangelium nach Joh. *298*. 301. 304. 325
Strauss, D. *F.*, Justinus Kerner 368. *369*
Streicher, J. F., Gemeinde in Aktion *96* 120
Strobel, A., Le Psaume LXIV *12*
Stuiber, A., Art. Clemens Romanus (I) 210
— Art. Cyprian v. Karthago 210
Süss, W., Gnomon 1951. 320
Survey of the Training of the Ministry in Africa, Part II *132*. 141ff.
— Part III 143ff.
Sutcliffe, E. F., St. Jerome's Prononciation of Hebrew *12*
— St. Jerome's Hebrew Manuscripts *12*
— A Note on Psalm CIV, 8. *12*
Szörényi, A., Quibus criteriis dignosci possit, qui psalmi ad usum liturgicum compositi sint *12*

Tangelder, Th., Sacramenten en Volksgebruiken *162*. 180f.
Tellkamp, A., Die Gefahr der Erstickung für die kath. Weltmission *162*. 164
Terrien, S., The Psalms and their Meaning for Today *12*. 15
Thackeray, H. St. J., Josephus, the man and the historian 319
Thauren, J., (Hrsg.) Weltkrise und Weltmission *162*. 163f.
— Missionsbegriff und Missionsbegründung usw. *162*. 167
Thieme, K. s. Luckner, G. *188*. 203
Thomas, D. W., libbī secharchar in Psalm XXXVIII, 11. *12*
Thomas, J., Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie *298*. 314
Thyen, Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie 232 A 4. 235 A 1. 236 A 1 u. 3. 237 A 2
Tibesar, A., Franciscan Beginnings in Colonial Peru *162*. 176f.
Tillich, P., Die Judenfrage usw. *188*. 192ff.
Tillmann, F., Das Johannesevangelium *298*. 299
Torrey, Ch. C., Our Translated Gospels *298*. 319
— The Aramaic of the Gospels *298*
Tournay, R. J., Le Psaume LXVIII *12*
— Notes sur les Psaumes III. IV, CX. *12*
— Poésie biblique et traduction française. Un essai: le Psaume XI *12*
— Les Psaumes complexes *12*. 66
— L'eschatologie individuelle dans les Psaumes *12*
— Notules sur les Psaumes. Ps. XIX, 2–5, LXXI, 15–16. *12*
— Les Psaumes (La Sainte Bible etc.) *12*. 15. 28. 48
Trillhaas, W., Die weite Welt und der kirchl. Raum *96*. 121f.
Trimingham, J. S., Islam in Ethiopia *132*. 150

Tsevat, M., A Study of the Language of the Biblical Psalms *12*. 18 A 1. 28. 29 A 1. 33
Tur-Sinai, N. H., Šiṭir šamê, Die Himmelsschrift *12*
— The Literary Character of the Book of Psalms *12*. 15. 34

Urban, H., s. *Scientia* Missionum Ancilla *161*. 174
Urkunden zur Judenpolitik des dritten Reiches *188 f.* 205

Vaccari, A., Antica e nuova interpretazione del salmo 16/15. *12 f.*
— Psalmi 15 (Vulg.) interpretatio catholica *13*
— „Propter retributionem", Ps. 118, 112. *13*
— De Messia „Filio Dei" in Veteri Testamento, Ps. 2, 7. *13*
— Ps. 73 etc. *13*
— „Cucurri in siti", Ps. 61/62, 5. *13*
— Psalmus Christi patientis et de morte triumphantis, Ps. 21/22. *13*
— Hyperbaton in Ps. 113/112, 5. 6. *13*
— Note al salmo 102/101, 7. *13*
— Testo dei salmi nel commento di Teodoro Mopsuesteno *13*
— „Cogitationes Cordis Eius in generationeetgenerationem" Ps. 32/33, 11. *13*
Vajta, V., Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther 86. 87. 88
Vargha, T., „Panem angelorum manducavit homo", Ps. 77/78, 25. *13*
Vellas, B. M., Ekklêsiastika Anagnôsmata tês Palaias Diathêkês. I Eklektoi Psalmoi *13*
Vischer, W., Der neue Staat „Israel" und der Wille Gottes *189*. 195
— Psalmen, ausgelegt für die Gemeinde *13*. 15
Völker, W., Fortschritt und Vollendung bei Philo v. Alexandrien *230 A 1*. 231. 233 A 1 u. 2. 234 A 1. 234 A 3. 235 A 1. 236 A 2 u. 7. 236 f. 237 A 1 u. 2. 238. 239 A 3 u. 5. 240 A 1, 2 u. 4. 241 A 1, 2 u. 3. 241 f. 242 A 1. 243 A 3. 245 A 7. 246 A 2
— Besprechung von H. A. Wolfson, Philo *231 A 3*. 232 A 2. 238 A 3
Vogel, A., Studien zum Pešitta-Psalter *13*. 19 f.
Vogt, E., The „Place in Life" of Ps. 23. *13*. 43 f.
Vogt, J., Constantinus der Große *247*. 247. 257 f.
— Art. Constantinus 207. 209
— Art. Christenverfolgung I, historisch 207. 122
Volz, P., Psalm 49. *13*. 65
— Zeitschr. für system Theol. 14 (1937) 61 f.
Voort, A. van der, Genèse I, 1 à II, 4a et le Psaume CIV *13*
Vosté, J. M., Sur les titres des psaumes dans la pešitta etc. *13*
Vulliaud, P., Les Psaumes Messianiques. Traduction annotée etc. *13*. 15. 63.
Vriezen, Th. C., Psalm 8, 2 en 3. *13*
— Oud-Israëlitische Geschriften *13*. 26 A 2. 29 A 1

Waltenberg, H. Von der Entwicklung der Missionskirchen in Tanganjika *96*. 115
Wagner, M., Der Menschensohn des 80. Psalmes *13*
Warren, M., Revival *132*. 149 ff.
Weber, O., Zur neuen Kirchenordnung der Nederlandse Hervormde Kerk *96*. 130
Weber, R., La traduction primitive de baptizein dans les psautiers latins *13*
— Problèmes d'édition des anciens psautiers latins *13*
— Le psautier romain et les autres anciens psautiers latins *13*. 19
Webster, D., What is this Church of South India? *132*. 156
Weijden, A. H. van der, Die „Gerechtigkeit" in den Psalmen *13*
Weiser, A., Das Buch Hiob 46 A 3
— Der Prophet Jeremia (ATD) 46 A 3
— Die Psalmen (Neues Göttinger Bibelwerk) *13*. 15. 64. 65
— Einleitung in das AT *13*. 23 A 1. 23. 32 A 1. 43. 64. 65
— Psalm 77. *13*

— Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult usw. *13*
— Die Psalmen (Das AT Deutsch 14/15) *13*. 15f. 23. 29 A 2. 29. 32. 39. 43. 46. 51. 59. 60f. 64. 65.
Weisweiler, H., Die handschriftlichen Vorlagen zum Erstdruck von Pseudo-Beda, In psalmorum librum exegesis *13*.
Wendland, P., Die hellenistisch-römische Kultur usw. 232. *232* A 5
Wendland s. Cohn, L. *230 A 3*
Westermann, C., Das Loben Gottes in den Psalmen *13*. 27. 40. 50 A 1
— Struktur und Geschichte der Klage im AT *13*. 40
— Gewendete Klage. Eine Auslegung des 22. Psalms *14*
Wevers, ThR NF 22 (1954) *19*
Widengren, G., The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents *14*. 26f. 43 A 3. 47
— Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel *14*. 43 A 5. 47. 65
— Konungens vistelse i dödsriket. En studie till Psalm 88. *14*. 47. 65
— The Great Vohu Manah etc. *298*. 316
— Mesopotamian Elements in Manichaeism *298*. 316
Wiebe, F., Aus vier Jahrzehnten der Allgemeinen Hannoverschen Missionskonferenz *96*. 105
— (Hrsg.) Mission und Theologie *96*. 105
Wiegräbe, P., Das Licht scheint in der Finsternis *96*. 113
— Deines Wortes stille Kraft . . . *96*. 113f.
Wiesmann, H., Ps. 34/33. *14*
— Zu Ps. 65/64, 10–14. *14*
Wikenhauser, A., Das Evangelium nach Johannes *298*. 299
Wikgren, A., Two ostraca fragments of the Septuagint Psalter *14*
Willesen, F., The Cultic Situation of Psalm LXXIV *14*. 43f.
Winkler, K., Art. Clementia 208. 210
— Art. Corippus 209
Winter, P., Zum Verständnis des Johannes-Evangeliums *298*
Wittenberg, M. Gottes Weg mit Israel *189*. 191f.
— Wilhelm Löhe und die Juden *189*. 191
Wolff, H. W., Psalm 1. *14*. 61
Wolff, O., Indien, Christentum, Abendland *96*. 118
Wolfson, H. A., Philo *231 A 3*. 232, 232 A 2, 3 u. 4. 234 A 3 u. 5. 235 A 3. 236 A 3 u. 5. 237 ff. 238 A 3. 239 A 1 u. 2. 242
Worden, T., VT 3 (1953) 28 A 4
Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche. Offizieller Bericht der 2. Vollversammlung des Luth. Weltbundes *96*
Würthwein, E., Erwägungen zu Psalm 73. *14*. 43f.
— ZAW NF 21 (1950) 63 A 1. 66
Wutz, F., Systematische Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext I *14*
Wyder, H., Die Heidenpredigt *96*. 126f.

Yahil, Ch., Gegenwartsprobleme des Staates Israel *189*. 202
Young, G. D., Ugaritic Prosody *14*. 28 A 3

Zernov, N. s. Gensichen. H. W. *131*. 156
Ziegert, P., Über Ansätze zu einer antiken Mysterienlehre . . . bei Philo Judaeus *241 A 1*
Ziegler, J., Die Hilfe Gottes „am Morgen" *14*
— Das neue lateinische Psalterium *14*. 19.
Zikmund, M. s. Hanzelka, J. *94*. 115f.
Zimmermann, F., The Text of Psalms in the Peshitta *14*
Zolli, E., Il Salterio. Nuova Traduzione e Commento *14*. 15
Zolli, I., Il salmo 51, 6. *14*
Zorell, F., Psalterium ex hebraeo latinum *14*. 15
de Zwaan, J., John wrote in Aramaic *298*. 319

Date Due

JUN 2 '61

NOV 24 1965

NOV 26 1965

NOV 14 1980

JAN 9 1981

PRINTED IN U. S. A.

GTU Library
3 2400 00296 3472

v.23
1955

Theologische rundschau

v.23
1955